José Gaos

OBRAS COMPLETAS

IV – DE DESCARTES A MARX. ESTUDIOS Y NOTAS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Prólogo de Ramón Xirau

Coordinador de la edición: *Fernando Salmerón*

Universidad Nacional Autónoma de México
México 1997

Primera edición: 1997

Primera edición de *Las críticas de Kant:*
Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962.

DR © 1997. Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

ISBN 968-58-0327-7 (Obra completa)
ISBN 968-36-5427-4 (Tomo IV: edición rústica)
ISBN 968-36-5454-1 (Tomo IV: edición en pasta dura)

ÍNDICE GENERAL

Prólogo, por Ramón Xirau 5

Nota del coordinador de la edición 17

Primera parte

DE DESCARTES A LEIBNIZ

La personalidad de Descartes 49
Pascal. *Provinciales*. Notas de lectura 65
Descartes y su tiempo. Rousseau y su tiempo. Reseña de dos libros 79
El tema del *Quijote* 83
La *Ética* de Spinoza. Prólogo del traductor 115
Leibniz, a los trescientos años de su nacimiento 135
Leibniz. Notas de lectura 143
I.- Notas a la *Monadología* 143
II.- Spinoza y Leibniz 153
III.- Impresión de una lectura cursoria del *Discurso de Metafísica* 154
IV.- Notas sobre Leibniz sugeridas por Russell 154

ESTUDIO DE ROUSSEAU

Rousseau, 1962 (Actualidad e inactualidad) 157
Julia o la nueva Heloísa 165
Fragmento I 247
Fragmento II 249

Segunda parte

LAS *CRÍTICAS* DE KANT

Introducción. Seis lecciones 255

I.- La *Crítica de la razón pura*. La *Crítica* como teoría de la Matemática y la Metafísica 257
II.- La intención y los abismos de la *Crítica* 271
III.- La *Crítica* en la Historia: Planos superficiales 287
IV.- La *Crítica* en la Historia: Planos profundos 299
V.- La *Crítica de la razón práctica* 311
VI.- La *Crítica del juicio* 323

Tercera parte

SEMINARIO SOBRE LA "LÓGICA" DE HEGEL

I.- Seminario sobre la *Lógica* de Hegel 345
Seminario de tesis 345
II.- Seminario sobre la *Lógica* de Hegel 369
III.- Seminario sobre la *Lógica* de Hegel 388
IV.- Seminario sobre la *Lógica* de Hegel 408

El ser en Hegel 433
Notas sobre Hegel 447

Cuarta parte

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE MARX

Proyecto de la carátula del libro 461
Proyecto del índice de la Introducción 463

Introducción a la filosofía de Marx 465

I.- Los textos y su comprensión 467
II.- El idealismo y Feuerbach 484
III.- La carta del 10 de noviembre de 1837 501
IV.- Primer fragmento: "La concepción materialista de la historia en la primera parte de la *Ideología alemana*" 523

Segundo fragmento: Notas para la versión definitiva . 543
Tercer Fragmento: "La experiencia del marxismo" . . 551

Apunte para la bibliografía 557

El juicio final del capitalismo 559

Páginas adicionales

Apunte sobre Kant 589

Prólogo a la segunda edición de la *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia* de Fichte 591

Presentación de la Colección de los Textos Clásicos de Filosofía, del Fondo de Cultura Económica 595

Marx y Nietzsche, los polos intelectuales de nuestro tiempo. Para el tablón de anuncios de la Facultad de Filosofía y Casa de España en México 597

Índice onomástico 599

Índice general 605

PROLOGO

Todos los textos incluidos en el presente volumen remiten a la historia de la filosofía; mejor, a una serie de estudios sobre filósofos de la Modernidad y los tiempos Contemporáneos. No aparecen aquí muchos de los escritos que José Gaos dedicó a la historia de la filosofía; Gaos quien, como habremos de verlo, pensó que la filosofía es Filosofía de la Filosofía y que, en este sentido, aun en sus obras más originales y personales tiene en cuenta *siempre* la filosofía y su historia.[1]

Empecemos por recordar cuáles son los textos sobre el tema que no se incluyen en este libro. Por lo pronto, todos los que Gaos escribió acerca del pensamiento de lengua española y, más específicamente, acerca del pensamiento español y mexicano. Todos ellos tienen su lugar en otros volúmenes de estas obras.[2] También en otros tomos aparecerán otros estudios de la filosofía universal; los que analizan los orígenes de la filosofía y de su historia, el pensamiento de Husserl, la filosofía contemporánea.[3]

En lo que sigue me referiré, apartado tras apartado, a esclarecer:

– los grandes estudios aquí reunidos que nos hablan de Descartes a Hegel y a Marx;

[1] Esta historia puede encontrarse, en efecto, en tratados como *De la filosofía* o *Del hombre*, en ensayos y conferencias como las que aparecen en *De antropología e historiografía* y, naturalmente, en este libro excepcionalísimo y póstumo que lleva por título *Historia de nuestra idea del mundo*.

[2] Especialmente: *El pensamiento hispanoamericano* (1944), *Pensamiento de lengua española* (1945), *En torno a la filosofía mexicana* (dos tomos, 1952-1953), *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y América Española* (1957).

[3] Especialmente: *Introducción a la fenomenología seguida de la crítica del psicologismo en Husserl* (esta crítica fue la tesis doctoral de Gaos) (1960), *Orígenes de la filosofía y de su historia* (1960), *Filosofía contemporánea* (1962). Sin olvidar el breve libro que constituye la *Introducción a 'El ser y el tiempo'* de Heidegger (1951).

– la unidad que se muestra en estos estudios lejanos entre sí en el tiempo y dedicados a autores igualmente apartados entre sí en el tiempo;

– el pensamiento de Gaos muchas veces latente o explícito en sus estudios de historia y, en especial, sus ideas acerca de la Filosofía de la Filosofía y el que nos lleva a una de las doctrinas más claramente vividas y vívidamente expresadas por Gaos cuando se refiere al "valer" y a la "pena"; al "valer la pena". Es decir, a aquello que en los años 60 Gaos afirmó acerca de la ética, esta ética que es una vía no tanto del conocimiento como de la sabiduría.

I

José Gaos tuvo un conocimiento enciclopédico de la historia de la filosofía. Impresionaban y siguen impresionando la vastedad y la penetración de sus conocimientos. Es probable, sin embargo, que los filósofos que mejor conociera fueran, aparte de los presocráticos, Aristóteles, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger y en general, la fenomenología.

A Hegel se destinan tres estudios que mucho nos dicen de Hegel y bastante nos dicen de Gaos, del pensamiento personal de José Gaos.

El conocimiento que Gaos tuvo de Hegel fue, de hecho, precoz. En el año de 1928 ya había aparecido, publicada por la *Revista de Occidente*, la traducción de Gaos de las *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Lo más probable es que antes de los veinticinco años, Gaos conociera ya en buena medida el pensamiento hegeliano así como el alemán –para poder llevar a cabo su magnífica traducción.

Durante muchos años, Gaos impartió, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, un largo y preciso seminario sobre Hegel que se inició en los años 50 y que prácticamente continuó hasta su valiente renuncia en protesta por el derrocamiento del Dr. Ignacio Chávez como rector. Hay que mencionar este hecho porque la renuncia de Gaos fue dolorosa (renunciaba a su casa) y poco frecuente en nuestros medios académicos. De hecho, la dedicación de Gaos a Hegel duró muchos años, probablemente más de diez y esto por lo que toca a la *Fenomenología del espíritu* y a la *Lógica*.

Los textos que aquí aparecen analizan la *Ciencia de la lógica* (1956, 1957, 1958) y resumen los seminarios sobre este libro.

En el primero, muy especializado, encontrará el estudioso de la lógica hegeliana una guía eficaz. La *Lógica* es dificilísima, sobre todo si

se tiene en cuenta, como Gaos lo ve claramente, que se trata también de una ontología y, habría que añadir, una suerte de análisis de la estructura divina misma, como Hegel lo hace constar varias veces. Trataré de aclarar este punto, a modo de brevísima introducción al análisis de Gaos, en las palabras más sencillas que pueda encontrar.

Si con Hegel pensamos, como lo escribe en su introducción a su *Filosofía del derecho*, que todo lo real es racional y todo lo racional es real, queda claro que una descripción o deducción de lo racional –los conceptos de la lógica– será igualmente una descripción de la realidad. Pensamiento y realidad obedecen a un mismo principio, el de la razón; estudiar el pensamiento equivale a estudiar la realidad. De ahí que todos los libros de Hegel y, en especial, la *Fenomenología del espíritu*, la *Lógica* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, si bien acentúan más o menos algún aspecto de la filosofía hegeliana acaban por decirnos todos ellos lo mismo.[4]

Distinto del primer texto de Gaos es el segundo, el de 1957. Lo que más interés puede tener para un lector general en este estudio son, a mi modo de ver, los comentarios de Gaos acerca del lenguaje que aparecen al final del texto.

Formado en buena medida en la fenomenología, y especialmente en los términos de su fundador, Edmund Husserl, Gaos aplica términos de éste a la filosofía hegeliana.

Gaos daba por supuesto que es ya "general reconocer en el lenguaje humano las dos vertientes expresivas llamadas por Husserl de la 'significación' y la 'notificación'". La significación nos remite a conceptos, juicios, raciocinios; gracias a ella podemos "constituir, siquiera parcialmente, los objetos". En resumidas cuentas se trata de "dar razón" de los objetos, de "dar razón *esencial de la existencia* de los entes". Pero resulta que esta forma de filosofar coincide con lo que solemos llamar racionalismo y, a veces, idealismo. La culminación del idealismo debe buscarse en la obra de Hegel, y especialmente en la *Lógica*; culminación *histórica* que no tiene necesariamente que ver con la verdad de una filosofía. Ahora bien, cuando Gaos afirma que la filosofía de Hegel constituye la culminación de toda la historia de la filosofía está diciendo, en primer lugar, que todo pensamiento es histórico

[4] Sé que esta afirmación, exacta en general, es exagerada. Así, la *Fenomenología del espíritu* desarrolla principalmente los caminos que conducen a la Idea absoluta: la estética a un aspecto del Espíritu Absoluto, aspecto del espíritu solamente "inferior" a la Religión y a la Filosofía. Con todo sigue siendo cierto que la filosofía de Hegel conduce de la tríada inicial (ser, no-ser, devenir) a la Idea, objeto de la filosofía más concreta, es decir, más pletórica del Espíritu.

y, en segundo lugar, que no existe un pensamiento que sea verdad total y absoluta precisamente por el carácter histórico, y aún subjetivo, de la filosofía. En suma, y apoyándose en Heidegger, Gaos piensa que la filosofía es Filosofía de la Filosofía, idea que preside explícita o implícitamente los libros más personales de Gaos, como tendremos ocasión de verlo más adelante. En cuanto a Hegel debemos recordar que, para él, su filosofía contenía la totalidad del pensamiento humano.[5] Pero pensó que su filosofía era absoluta –lo cual está muy lejos de lo que Gaos piensa acerca de la filosofía.

Pasemos al "irracionalismo" de Hegel. El tema es de especial importancia en relación con el filósofo que creyó haber visto el universo entero bajo la forma de la razón. Gaos es muy preciso en este punto esencial. El racionalismo de Hegel se desquicia cuando se le ve por dentro –hasta donde sea posible ver objetivamente el pensamiento de otra persona. Además, el sistema de Hegel deja de ser racional si se le ve desde fuera, a partir de las nociones de "irracionalidad" nacidas a lo largo de la historia del pensamiento humano.[6]

Vista desde adentro, la filosofía de Hegel, aun en la *Lógica*, tiene que referirse a lo irracional. Irracional es la naturaleza, irracional la conducta de los animales y, en muchos aspectos, de los hombres mismos. ¿Cómo explicar racionalmente esta irracionalidad?

Además, si lo racional se identifica en grado sumo con la Idea –absoluta presencia de lo Absoluto– no queda claro cómo "todo lo demás", es decir, lo que todavía no es Idea, puede ser racional. Podría argüirse que la *Lógica* de Hegel es una manera de constituir lo racional para, finalmente, alcanzarlo del todo. Pero esto no permite pensar que aquello de conducir a la racionalidad sea racional. Lo irracional no puede, en última instancia, "levantarse" hasta la Idea Absoluta.

[5] En realidad, y Gaos mismo lo dice, su idea de la filosofía no es heideggeriana. No sólo porque Heidegger sea un filósofo de la existencia y Gaos no lo sea, sino porque las fuentes del pensamiento de Gaos hay que buscarlas, fundamentalmente, en Dilthey y en Ortega y Gasset, como el propio Gaos lo afirmó varias veces.

[6] Sobre lo irracional en Hegel habría de poder consultar la tesis de Alejandro Rossi que Gaos elogia con justicia. Contrariamente a lo que Gaos deseaba esta tesis no ha sido publicada. Por mi parte he intentando mostrar que el pensamiento de Hegel no puede ser racional como Hegel lo pretendía. Pero mis argumentos son distintos de los de Gaos y probablemente –por lo que Gaos dice de Rossi– de la tesis que éste le dedicó. Para este punto, el lector puede consultar mi *Entre ídolos y dioses. Tres ensayos sobre Hegel*, El Colegio Nacional, México, 1980. Sea éste buen lugar para decir que a Gaos debo –a sus indicaciones y sugerencias– haber penetrado en Hegel cuando, en la Universidad de las Américas, dediqué cuatro semestres a la *Lógica*, tres a la *Fenomenología del espíritu*, y reiteradamente, en diversos cursos, a la *Estética*.

Pero de la crítica interna nos hemos deslizado a la crítica externa, la que nos obliga a definir la palabra "irracionalidad" en el sentido que ha adquirido en el curso de los tiempos.

Gaos distingue cuatro tipos de irracionalidad:

– algo es "irracional" cuando es contradictorio o extralógico;

– lo es también cuando algo es "infrarracional" (mundo de las criaturas y, en el hombre, de la sensación o de la afectividad);

– lo es, igualmente, cuando algo entraña "diferencia" si se le compara con la razón (así las volíciones que, por lo demás, son del mismo "rango" o "nivel" que la razón);

– lo es cuando algo remite a lo "suprarracional", a aquello que no pueden decir las palabras lógicas, a lo que está más allá de la razón –como, entre otras, las visiones de los místicos o el Principio último– que entraña frecuentemente el pensamiento metafísico.

El deseo de Hegel consiste, ante todo, en subsumir lo suprarracional bajo lo racional. En efecto, hay que insistir, para él todo lo real es racional y todo lo racional es real.

A estas alturas Gaos hace una observación de primera importancia. La filosofía de Hegel, al encaminarse hacia lo más concreto (es decir, lo más espiritual) se hace cada vez menos racional. De hecho Hegel no puede escapar a la irracionalidad. Y es que el pensamiento de Hegel es "humano, demasiado humano".

En el penúltimo párrafo de su texto Gaos es totalmente explícito: Hegel "estaba obligado a explicar retrospectivamente o circularmente, su *Lógica*, no sólo la *Fenomenología del espíritu*, sino hasta su biografía. Sólo que ello hubiera dado al traste con la lógica del saber absoluto."

II

No era frecuente, en los años 30, estudiar al Marx *filósofo*. Claro está, abundaban los estudios acerca de la economía de Marx y sobre su idea de la historia. De ahí la "novedad", ahora que se han recuperado, de los textos de Gaos sobre el filósofo Marx. Importa ahora leerlos porque son excelentes y, además, porque nos presentan una vertiente distinta del pensamiento de José Gaos.

El ensayo titulado *Introducción a la filosofía de Marx*, del año 1939, nos remite a un pasado. Desde su época madrileña, anterior a la guerra de España, Gaos había planeado estudiar a fondo el pensa-

miento marxista —marxiano, como se dice ahora. Lo cual significaría que el interés por el Marx filósofo debería situarse en alguna fecha anterior a 1936.

El análisis de Gaos se inicia, precisión de un filósofo extremadamente preciso, con la presentación de los textos marxistas. No se contentó Gaos con estudiar a Marx, por así decirlo, *en bloque*. No quiso proponer una lectura única del pensamiento marxiano sino tener en cuenta la evolución de este pensamiento. Esto es importante, porque si hubo una filosofía que evolucionó, ésta fue la de Marx. Tal vez el punto esencial de esta evolución haya que encontrarlo en las *Tesis sobre Feuerbach*.

Me atrevo a decirlo: la actitud de Gaos hacia Marx es la de un humanista que entiende a las claras el humanismo de Marx. Escribe Gaos: "... las obras entregadas a las disputas filosóficas son precisamente las cosas humanas y, rigurosa consecuencia, lo humano, disputa esencial y perpetua". Texto, el de Gaos, de primer orden, como lo es también el que estudia a Feuerbach, titulado *El idealismo de Feuerbach*.

En los escritos sobre marxismo (o en torno al marxismo), se muestra una actitud que, empleando las palabras de Gaos, es "circunstancial", es decir, está ligado a la historia de cada persona. Quien vivió la guerra de España, el exilio, la "transtierra" de este filósofo que se llamó a sí mismo "transterrado", tiene que ver con una circunstancia específica; justamente la de aquella guerra civil que Unamuno quiso llamar "incivil". No, Gaos no fue marxista pero se acercó a Marx en la época de la gran crisis española. Es natural. ¿No se acercó al marxismo Antonio Machado, tan poco marxista, en algunas páginas de su *Juan de Mairena*? Por lo demás, su aproximación a Marx tiene que ver con la "circunstancia" (palabra, como se recordará, procedente de Ortega y Gasset) o, por decirlo en términos de Gaos, con la Filosofía de la Filosofía a la cual me referiré más adelante.

III

En este volumen, que ahora el lector tiene en sus manos, aparecen reseñas bibliográficas —modelos de reseñas. Aparte de las reseñas y aún de las notas más breves, debemos referirnos al texto de Gaos acerca de Descartes.

Por una parte, Gaos afirma que Descartes tuvo una influencia decisiva en su tiempo, pero que así como se pudo formar un neo-tomismo o un neo-kantismo no llegó nunca a formarse un neo-cartesianismo. Por otra parte es patente que la filosofía de Descartes está presente en el pensamiento del siglo XX. Su presencia es clara tanto en la obra

de Sartre como en la de Heidegger. Recordemos, en efecto, que *El ser y la nada* remite al "cogito", si bien el "cogito" sartreano no es reflexión pura sino un yo pienso "pre-reflexivo". El "cogito" de Sartre está hecho más de vivencias que de evidencias; no deja de tener su origen en Descartes.

No está menos presente Descartes en la obra de Heidegger cuando éste ve en el cartesianismo uno de los momentos cruciales de la "edad de la imagen del mundo" (*Holzwege*), "edad" que, según Heidegger, se inicia con Platón y que lleva a ver el mundo como imagen y así perder aquello de lo cual anda Heidegger en busca: el Ser. Solemos recordar a José Gaos dictando sus lecciones en aquella vieja y hermosa casa de Mascarones acerca de *El ser y el tiempo*. Es justo no olvidar que Gaos estuvo siempre al corriente del desarrollo de la filosofía heideggeriana. En los años 50, Gaos había leído ya muchas de las obras del Heidegger posterior, del "segundo Heidegger", y no es imposible que Gaos fuera el primer lector de estas obras en México y uno de los primeros en lengua española. Gaos conocía *Holzwege*, libro que traducía como *Caminos del bosque*, título tan apropiado como el de *Sendas perdidas* que se le dio después en castellano.

IV

La filosofía es, para Gaos, Filosofía de la Filosofía. Es necesario recordar qué entendía Gaos por este tipo y estilo de pensar. Es igualmente necesario recordar, aunque brevemente, su idea acerca de la vida como "pena" y como "valer la pena". El hecho es que, de manera a veces explícita, a veces implícita, estas ideas personales de Gaos están presentes en su obra, y lo están en sus estudios acerca de historia de la filosofía.[7]

Filosofía de la Filosofía: por una parte reduce Gaos la filosofía al pensamiento de la persona viva y concreta.[8] Por otra parte se preocupa por los problemas éticos y aun religiosos.[9] Paso, resumidamente, a ver estas sus ideas y vivencias concretas.

[7] En el presente volumen encontramos barruntos de esta Filosofía de la Filosofía. No aparece en ellos, de manera clara, la "ética" de Gaos que, sin embargo, creo necesaria no sólo para entender su pensamiento propio sino también para ver la actitud de Gaos filósofo hacia aquellos autores que "valen la pena" y cuya lectura es vitalmente importante.

[8] Las ideas éticas de Gaos aparecen en *De la filosofía*, *Del hombre*, *Confesiones profesionales*, pero, ante todo, en los textos admirables de *De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, 1964.

[9] ¿No se encuentra ya en el *Maimónides* un deseo por desentrañar en aquel filósofo no sólo los aspectos religiosos, sino también sus consecuencias vitales y morales? Es

De la filosofía se inicia con estas palabras: "Este curso va a ser un curso de *Filosofía de la Filosofía*. La Filosofía de la Filosofía debe empezar *ex abrupto*. Las razones *previas* no pueden ser más que anticipaciones de su discurso, entresacadas de éste, forzosamente sin el rigor, ni la inteligibilidad de él. La Filosofía de la Filosofía es una teoría o un dar razón teórica *de la Filosofía*, y ella misma *es Filosofía*: luego debe dar razón de sí misma, caer bajo sí misma o cerrarse sobre sí misma: su última cláusula debe ser el final del dar razón de la primera." Pues bien, resulta que esta última claúsula es, precisamente, autobiográfica y pone de manifiesto que la filosofía obedece al dicho de Fichte: la filosofía que se haga dependerá de la persona que se es.

Gaos reconoce su deuda hacia Dilthey, hacia Ortega y Gasset –hacia el "perspectivismo" de Ortega– y en parte –solamente en parte– hacia Heidegger.[10] No importan aquí y ahora estos u otros antecedentes del pensamiento de Gaos. *Su* Filosofía de la Filosofía es obra personal muy ligada al estudio del hombre, pero no del hombre abstracto, por así decirlo, *in vitro*, sino del hombre en vivo.[11]

La filosofía remite a la historia y *es* histórica tanto en relación con su historia como en relación con la persona que la piensa y vive. Así, la Filosofía de la Filosofía es, al mismo tiempo: 1) reflexión acerca de las filosofías del pasado a sabiendas de que son subjetivas y que son leídas subjetivamente por quienes las analizan y estudian más tarde; 2) reflexión sobre *la propia filosofía*, filosofía que Gaos desarrolla –a sabiendas de que esta filosofía no deba convencer a nadie y de que acaso no pueda convencer.[12]

Permítaseme, en este punto, "dialogar" aquí con José Gaos como tuve ocasión de hacerlo con él en vida.[13] Naturalmente, respeto su filosofía pero discrepo de ella, por lo menos en dos cosas –cosa que Gaos hubiera deseado.[14] Vaya mi discrepancia:

tentador pensarlo aunque no conocemos bien cuáles fueran las actitudes propias de Gaos en su juventud.

[10] Estas influencias y confluencias merecerían un estudio detallado que no puede ser el de estas páginas.

[11] ¡Tan distintos Unamuno y Ortega! Una similitud: su deseo por conocer al hombre de "carne y hueso".

[12] Tanto sobre el sentido autobiográfico de su filosofía como sobre este no convencer, véase la última lección de *De la filosofía* y las *Confesiones profesionales*.

[13] Frecuentemente a lo largo de mi amistad respetuosa hacia Gaos, pero sobre todo, miércoles tras miércoles, en su cubículo de El Colegio de México, durante los últimos cuatro años de su vida.

[14] Remito, nuevamente, a la última parte de *De la filosofía*.

Primero. No puedo acabar de creer que la lectura de un filósofo –aun el más lejano de los clásicos– sea únicamente "*reconstrucción*" del pasado *determinada por el presente y su orientación futura*. Tiendo más bien a pensar que los grandes filósofos –como los grandes poetas y artistas– han coincidido en sus pensamientos mucho más de lo que solemos creer. Por lo pronto, en cuanto a las preguntas que se hacen –acerca del sentido de la vida, del sentido del mundo, del sentido de la muerte. También por lo que se refiere a las respuestas: Platón, Aristóteles, San Agustín, Descartes, Bergson –por sólo citar a pensadores muy distintos entre sí– remiten a *lo mismo*, es decir, a la causa primera de todas las cosas que, por decirlo con Santo Tomás, todos los hombres llaman Dios.[15] ¿Me alejo mucho del pensamiento de Gaos? Sí y no. Me alejo de él en cuanto creo que en preguntas y en "respuestas" existen, de pensador a pensador, ciertas constantes. Me acerco a él en cuanto –lo veremos muy pronto– Gaos tuvo una preocupación crucial, del todo explícita a partir de los años 60, preocupación de orden ético y religioso.

Segundo. Acepto que la filosofía sea subjetiva, personal, obra concreta de un pensador concreto. Pero este aceptar no es un coincidir con Gaos en cuanto al sentido de la subjetividad.

La filosofía expresa al sujeto, pero este sujeto, precisamente por serlo, es capaz de comunión con los demás; es, por así decirlo, un sujeto abierto. La subjetividad no debe ligarse al aislamiento, como a veces parece hacerlo Gaos en su obra.[16] Ser "sujetos" entraña que estemos –lo digo con Zubiri– "religados" a los otros. Sean la simpatía o el amor; en estas actitudes humanas *posibles* lo que cuenta porque enriquece al amador y la amada, al amigo y al amigo, no son tanto las identidades –aunque es indispensable que existan semejanzas para que simpatía o amor tengan sentido. Lo que las une y reúne son frecuentemente las diferencias. Una identidad total entre un sujeto y otro sería signo de una "robotización" de los hombres, constituiría la verdadera forma

[15] Me refiero ante todo a los metafísicos, puesto que en la metafísica veo la esencia misma de la filosofía. Naturalmente, me doy bien cuenta de que existen filósofos que contradicen a otros (por ejemplo, en la secuela Hegel-Marx debe verse cierta continuidad, pero también un rechazo de Hegel por Marx). No creo que los metafísicos hayan dado respuestas definitivas –si las hubieran dado no habría ya necesidad de filosofar. Pero me parece verosímil pensar que estas metafísicas se acercan, acaso más allá de las palabras, a lo que he llamado *lo mismo*.

[16] Donde más claramente se "abre" Gaos al pensamiento de otros es en su ética. Una observación: si un sistema filosófico –sea el de Maimónides o el de Hegel– fueran cotos cerrados, Gaos no habría podido partir del momento histórico para, sin demasiadas lejanías, analizarlos en el aquí y ahora del presente.

de in-comunicación. Lo digo con Kierkegaard: hay que ser objetivo consigo mismo y subjetivo con los demás. Tal es el sentido –sujeción libre– de la amistad, de *agapé* y de *caritas*.

Gaos entiende la filosofía como una expresión biográfica y aun autobiográfica. De ella, justamente, pueden nacer sin asomos de aislamiento –lo que los filósofos llaman "solipsismo"– verdaderas simpatías como las que siento y muchos sentimos, a pesar de las diferencias o acaso gracias a ellas... con el pensador Gaos.

Fue Gaos, en muchos sentidos, hombre solitario y soledoso aun cuando se comunicara del todo –cursos, seminarios, conversaciones– con los demás.

En éste su carácter solitario está lo más vivo y subjetivo –y por lo tanto capaz de ser participado– de toda su obra.

Gaos remite a la ética. Escribe:

"La razón práctica puede dar de sí y de la pura no razones, propiamente, sino motivos." Primado, como en Kant, de la razón práctica sobre la razón pura. Esta frase de Gaos prepara el camino –ya a partir de *De la filosofía* de donde procede– a su pensamiento algo más tardío –o expresado algo más tardíamente.

En capítulos admirables de *De antropología e historiografía*, Gaos analiza una expresión de apariencia sencilla y de un doble sentido complementario: "una vida que valga la pena".

Con lo cual Gaos quiere decir que la vida debe basarse en el "valer" y la "pena". Es acaso posible vivir una vida feliz pero es igualmente infrecuente. En cambio es posible vivir una vida "con pena" –también "contento"– digna de ser vivida.

La moral de Gaos –en este punto rigurosísima– brota de esta necesidad de vivir "dignamente", penada o contentamente: "sin *felicidad*, pero con cierta, o mejor, incierta *dignidad*". ¿Cómo aprender a vivir esta vida? Cada persona debe aprenderlo por sí misma. Gaos, en efecto, escribe: "La Eudemonología, es la disciplina de la vida y de la vida que es, *no a la sumo arte* sino el *sumo* arte de vivir la vida que valga la pena, no puede enseñarla más que esta vida misma, ni aprenderse más que viviendo efectivamente una vida que valga la pena, una vida –de pena– que lo valga, que *se* valga." En algunas ocasiones Gaos parece acercarse a creer en la inmortalidad. En todo caso "la posibilidad de una felicidad infinita no quiere decir precisamente que no haya que procurarla hasta la otra vida y el otro mundo; que no haya que procurarlo, precisamente, desde éstos".

Sin duda me he alejado de los rituales prólogos a una obra. Lo que he intentado es acercarme al pensamiento de Gaos. Primero era necesario ver cómo Gaos concibe la historia de la filosofía –concepción

rigurosísima y ejemplar. Era después necesario mostrar que sus escritos sobre la historia de la filosofía brotaron siempre de su idea de la Filosofía y, acaso principalmente, de este "valer la pena" sin el cual ninguna filosofía tendría sentido ni valor. Gaos supo simpatizar con los filósofos del pasado y del presente. Por esto pudo estudiarlos tal como probablemente fueron y tal como los vio un hombre de nuestro "incierto" siglo.

Ramón Xirau

NOTA DEL COORDINADOR DE LA EDICIÓN

Este libro, volumen IV de las *Obras completas*, ha sido compuesto por el editor teniendo en cuenta textos impresos en vida de Gaos, pero también algunos póstumos y otros inéditos e inacabados. Estas distinciones, sin embargo, no han sido consideradas para organizar el material. La amplitud de los temas –todos, no obstante, concernientes a la filosofía moderna y al arranque de la contemporánea–, ha aconsejado seguir otro criterio que se indicará más adelante. El propio Gaos aceptaba como comienzo de la etapa contemporánea de la historia de la filosofía –según escribió en la introducción de su libro *Filosofía contemporánea*–, justo las reacciones contra el pensamiento de Hegel: la primera en el tiempo fue para él la de Schopenhauer, que vino a culminar con la obra de Nietzsche; la segunda, la de Schelling y Kierkegaard; y la tercera, la que cifraba en los nombres de Feuerbach y Marx. Además del desarrollo, simultáneo con estas reacciones, del positivismo. De tales comienzos de la contemporánea, este libro trata solamente de la filosofía de Marx –aunque no falte alguna página aislada dedicada a otros autores.

El criterio seguido para ordenar el material del libro, tampoco ha podido ajustarse al orden cronológico en que los textos fueron escritos por Gaos, ni tiene en cuenta su diverso destino: conferencias, reseñas, prólogos, notas personales, ensayos, resúmenes o lecciones de un curso o de un seminario. El más antiguo de los textos es de diciembre de 1938, el mismo año de la llegada de Gaos a México; el que le sigue es de 1939 y el más reciente, aunque surgido de un seminario de 1967 fue publicado en 1968, un año antes de su muerte. Estos dos, el segundo y el último, sin embargo, se ocupan de la filosofía de Marx. El espectro de fechas y, en este caso, la repetición del tema, abarcan prácticamente toda su vida en México, de modo que no tendría sentido la ordenación cronológica. Algo que, por otra parte, esta nota editorial registrará en cada caso, señalando las fechas precisas de redacción o publicación –cuando no de ambas.

De una manera que responde fielmente al título y subtítulo del volumen, los textos se ordenan en cuatro partes, que siguen un orden histórico no demasiado riguroso de los autores estudiados, sin tener en consideración las características particulares de cada uno de los escritos, ni su condición de inéditos. Al final de las cuatro partes se recogen cuatro textos muy breves como páginas adicionales. Pero para prevenir al lector se registran en esta nota editorial, siguiendo en orden cada una de las partes, las características de cada texto, sin entrar en el estudio de ninguno. Si bien más de una vez puede resultar inevitable aludir al contenido de los escritos para justificar –cuando son inéditos–, su publicación y, en todo caso, su acomodo en este volumen.

PRIMERA PARTE

De Descartes a Leibniz

1.- La primera parte tiene un carácter más misceláneo que las otras, por la materia como por la índole de los textos. Se ha colocado en primer lugar un escrito hasta hace poco inédito sobre Descartes, que Gaos utilizó para una conferencia dictada en 1950, en el Ateneo Español de México, la primera vez que concurrió a esa casa invitado como conferenciante, con motivo del tercer centenario de la muerte del filósofo. El texto manuscrito –18 páginas, sin corregir y con algunos espacios en blanco dejados a la improvisación–, ha sido hallado en el Archivo de Gaos que guarda el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (carpeta 17, folios 2656-2678). El Archivo contiene, además de manuscritos de conferencias, de cursos y de libros, otros apuntes de muy diverso contenido, pero siempre pertinentes a la vida académica del autor y a sus proyectos. Entre estos apuntes se localizan cinco páginas (carpeta 106, folios 21256-21259), que son una lista de "Escritos inéditos". Hay cuatro diversas versiones de la lista –con tachaduras y correcciones–, la mejor de las cuales por su limpieza en la mecanografía, aunque no la más reciente, tiene al calce la anotación de la fecha: mayo de 1955. En esta lista de 22 títulos –sin contar las traducciones también inéditas que forman el apartado V–, se encuentra anotada con el número 16 la conferencia en el centenario de Descartes, que lleva por título el mismo con que la ofrecemos en este libro: "La personalidad de Descartes". El sólo hecho de tener presente el texto de la conferencia, por parte de Gaos, cinco años después de haberlo leído, entre otros inéditos algunos de los cuales corrigió e hizo

imprimir posteriormente, parecería razón suficiente para incluirlo en una edición de obras completas. Pero el hacerlo sin aquella posible revisión, obliga a decir algo más.

"La personalidad de Descartes" no fue la única conferencia que Gaos dictó en 1950, a propósito del centenario. Entre agosto y septiembre de ese mismo año, el entonces Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, organizó un ciclo de nueve lecturas sobre Descartes en el aula "José Martí" de la Facultad de Filosofía y Letras, la primera de las cuales, pronunciada el lunes 28 de agosto, estuvo a cargo de Gaos. Las nueve conferencias fueron publicadas después en *Filosofía y letras*, la revista de la Facultad que, en razón de su retraso, las hizo aparecer en la entrega correspondiente a julio-septiembre de 1950. Ahora bien, la comparación de los dos textos, tan cercanos por fecha y asunto, permite ilustrar la manera como Gaos concebía las diferencias entre una conferencia de filosofía para una audiencia especializada, y otra para el gran público.

"Actualidad de Descartes", la conferencia leída en la Facultad de Filosofía, que hemos incorporado al volumen X de estas *Obras completas*, es un texto sin concesiones para los oyentes, realmente difícil de seguir para alguien que careciera del dominio de ciertos temas, entonces discutidos al interior del ambiente filosófico de México. Porque "la actualidad" resulta medida por relación a la presencia de temas cartesianos en dos libros fundamentales, el de Sartre y el de Heidegger. La conferencia del Ateneo Español, en cambio, es un acercamiento histórico a la figura del autor del *Discurso del método*, con una erudición que apenas se trasluce, montada sobre recursos literarios del mayor atractivo. El principal recurso para iniciar la semblanza del filósofo consiste en la descripción del retrato de Frans Hals: del rostro al carácter y a la biografía; del vestido a la condición social y a la historia –y de todo esto a la significación global de la obra. La lección, que leída por Gaos debió haber sido brillante, es un montaje de citas –enlazadas con habilidad de narrador–, sobre todo del propio Descartes, pero también de sus biógrafos Baillet y Samuel de Sorbière; probablemente de algún otro intérprete. El relato biográfico conduce, sin ninguna complicación filosófica a las páginas del *Discurso del método* que aluden al método mismo, y a la conclusión de que el esfuerzo reiterado por aplicar ese método, al mayor número posible de objetos, es el esfuerzo fundamental y distintivo de la cultura occidental moderna. Todavía más, el mismo relato conduce a la idea de las relaciones entre filosofía y autobiografía, una idea clave en el pensamiento de Gaos que, según nos dice en el capítulo 4 de sus *Confesiones profesionales*, surgió sobre todo de la lectura del *Discurso del método*. Lo que, por otra parte,

pudiera no ser ajeno a las enseñanzas de Ortega, que veía también en el texto cartesiano un ejemplo del género autobiográfico.

Diez años después de aquella conmemoración, publicó Gaos un pequeño libro titulado: *Museo de filósofos. Sala del cartesianismo*. Este libro trata de Descartes, Spinoza y Leibniz, y está compuesto con traducciones de Gaos de textos biográficos sobre cada uno de los tres filósofos, además de autobiográficos de Descartes. Allí puede hallar el lector interesado, casi todas las citas de la conferencia en el Ateneo y, en la bibliografía que sigue al prólogo, los libros que probablemente se utilizaron en ella.

Uno se siente inclinado a pensar que este proyecto didáctico del *Museo de filósofos* –que Gaos no prosiguió, puesto que nunca publicó el segundo volumen que debía contener la *Sala del empirismo*–, le hiciera olvidar el texto de 1950 y el deseo de reescribirlo para su publicación. La decisión de incorporarlo a este volumen, sin embargo, puede hallar un apoyo en el prólogo que Gaos antepuso a la *Sala del cartesianismo*. Allí hay un alegato breve, que defiende el lugar de la información histórico-filosófica en la iniciación de la filosofía. Un lugar, por supuesto, subordinado a la iniciación doctrinal. En este sentido, las páginas no corregidas de "La personalidad de Descartes", pueden ser leídas como un ejercicio de iniciación, a sabiendas de que justamente por eso tienen un lugar subordinado en la obra de Gaos –suficiente, de cualquier manera, para figurar como introducción a este libro de estudios y notas de historia de la filosofía que es, preferentemente, de filosofía moderna.

Hasta fecha reciente, esas páginas sobre Descartes habían permanecido inéditas, pero fueron incorporadas por el autor de esta nota editorial a *Las ideas y las letras*, una antología de textos de Gaos destinada a la *Biblioteca del Estudiante Universitario*, de la UNAM.

Todavía es posible añadir otra curiosa noticia que enlaza probablemente las dos conferencias sobre Descartes de que ya hemos hablado. En el Archivo de Gaos (carpeta 106, folio 21261), se guarda una página manuscrita fechada el 29 de diciembre de 1953, que tiene como título: "Mis publicables principales". Es una lista tentativa de seis volúmenes en proyecto, el primero de los cuales debía estar compuesto con algunos textos inéditos, entre ellos se nombran las lecciones de Kant, la lección sobre el ser en Hegel y "las confererencias sobre Descartes". El primer título provisional de ese volumen fue *Fragmentos de metafísica*, y el texto que Gaos pensó poner en primer lugar encabezando los otros capítulos, era el ensayo concluido en los mismos días en que está fechada la nota manuscrita: "Discurso de filosofía", más tarde incorporado a otro libro. *Fragmentos de metafísica* nunca

llegó a integrarse como libro –tampoco los otros cinco volúmenes del proyecto–, pero la conferencia sobre la personalidad de Descartes, junto con las lecciones sobre Kant y el estudio sobre el ser en Hegel, se publican ahora reunidos, en la forma en que esta nota se propone precisar.

El título provisional para el primero de los seis volúmenes proyectados, que cambió después –en el mismo apunte de 29 de diciembre de 1953–, por "Discurso de filosofía", título del ensayo que habría de encabezar el conjunto entero como una reflexión general, permite todavía una última observación. Como hemos dicho en otro lugar, 1953 es un año clave en la evolución filosófica de Gaos y el mero hecho de concebir la unidad de un libro que recoge *fragmentos de metafísica* que son a la vez *fragmentos de historia de la filosofía*, indica el peso que esta segunda disciplina mantiene dentro de la primera, en el pensamiento del autor, pero denuncia a la vez la posibilidad de dejarlos aparte en una posible exposición sistemática del pensamiento propio, no recargada con estudios históricos

2.- Unas notas de lectura no destinadas a la publicación –sobre Pascal unas, otras sobre Leibniz–, dos reseñas de libros, un largo ensayo sobre Cervantes y un prólogo a Spinoza completan esta primera parte del libro, junto con los textos sobre Rousseau de que hablaremos posteriormente.

Las primeras notas de lectura tienen por título general: "Pascal. Provinciales", pero dos veces se interrumpen para dar lugar a la consideración de otros libros. Se conservan en 18 paginillas numeradas, menos las últimas, por el propio Gaos, dentro de la carpeta 37 (folios 6041 a 6051) del Archivo y parecen haber sido desprendidas de un cuaderno de notas de las que el autor quiso guardar solamente las señaladas. Reproducir ahora estas notas tan breves y esquemáticas no es fácil de justificar, porque no puede verse en ellas un instrumento de ayuda para la lectura de Pascal sino apenas la declaración de los puntos que un proyecto de esa naturaleza debiera cubrir –si pretendiera ser un comentario de aquellas cartas. Para decirlo con las mismas palabras que Gaos escribió en el primer párrafo de sus notas:

> Me parece que una protocolización fiel de las ideas que cruzaron mi mente durante la lectura y un comentario lo más completo posible debiera tratar por lo menos los siguientes puntos...

Debe quedar advertido el lector que no es tanto la esquemática lista de puntos a tratar lo que puede despertar su interés, sino acaso el registro de alguna idea surgida durante la lectura –por el peso que

pudiera tener como declaración autobiográfica. Las notas a Pascal, interrumpidas con las relativas a Montaigne, están fechadas con toda exactitud entre el 9 de diciembre de 1938, que se inicia con la consideración general sobre las tres primeras cartas y el 9 de enero del año siguiente, que destina unas líneas a la decimoctava. Se trata, por tanto, de una lectura de fin de año, cumplida seguramente al margen de otras tareas, durante el primer mes de vacaciones académicas que Gaos pasó en México, antes de iniciar en enero los cursos ordinarios. En esas anotaciones están presentes las preocupaciones de la guerra civil y de la situación europea, que dan pie a juicios diversos y hasta contradictorios sobre los jesuitas; y asoma también la convicción de que el asentamiento en México y el comienzo de tareas docentes regulares ha de coincidir con un intento de búsqueda del pensamiento propio. Si Pascal parece la ocasión para un ajuste de cuentas con un pasado del que la Iglesia forma parte importante, Montaigne puede parecer la oportunidad de hacer presentes las reglas del arte de pensar y los temas morales. En la línea Montaigne-Descartes-Pascal, apunta Gaos el paso del fideismo al racionalismo; registra una interpretación del estoicismo como una manera de abstracción de la vida –y Montaigne viene a ser el ejemplo de "la abstracción en la biblioteca". Hay una nota que descubre la decepción del historicismo y el interés por un antropologismo ético, y un subjetivismo que no se reconoce como escéptico. Hasta la paradójica confesión del 5 de enero, para la vida docente que comienza en México: durante la "etapa historicista no hice la historia; durante la ya no historicista, voy a hacerla..."

Finalmente, hemos copiado la página final de los mismos apuntes, que registra la impresión de Gaos ante la lectura de un texto –aunque se trate de un autor diferente: Nietzsche; y de una fecha bastante alejada: diciembre de 1939. La transcripción de todos los pasajes ha respetado el estilo telegráfico, no siempre fácil de seguir, pero no ha querido mutilar la intención declarada de todo el cuadernillo de notas. Sin embargo, no ha conservado las referencias precisas a los números de páginas anotadas por Gaos, porque no son indispensables. En Pascal, el lector puede localizar los textos aludidos con la sola numeración de cada una de las cartas. En el caso de Montaigne, no hemos podido determinar la edición usada por Gaos y las referencias parecen aludir más bien a un estudio de Villey sobre el autor de los *Ensayos*. A propósito de Nietzsche, en cambio, sabemos que Gaos trabajó siempre con la edición de las *Obras* preparada por Alfred Baeumler para Kröner Verlag, de 1930, pero las referencias remiten solamente al primer *Abhandlung de la Genealogía de la moral*, y el lector puede

localizar los textos con la numeración de los párrafos en cualquier edición.

3.- Las reseñas que se incorporan después de las notas a Pascal, se publicaron en la revista *Filosofía y Letras*: la primera, que presenta a la vez un libro sobre Descartes y otro sobre Rousseau, en el número 26, correspondiente a enero-marzo de 1947; la segunda –colocada en el orden después del prólogo a Spinoza–, que se ocupa de un libro sobre Leibniz, apareció en la entrega número 47-48, de julio-diciembre de 1952. Pero a continuación de la primera de las dos reseñas hemos puesto un largo texto sobre *El Quijote* de Cervantes, que permaneció inédito hasta fecha muy reciente y del que es indispensable decir aquí dos palabras.

"El tema del Quijote" es un texto de 1966, bien acabado y de estilo más cuidadoso que otros de Gaos, escrito al margen de un curso dictado en El Colegio de México, durante dos periodos académicos consecutivos. El curso completo apareció publicado de manera póstuma, por uno de sus oyentes, el Dr. Andrés Lira, con el título de *Historia de nuestra idea del mundo*, con el que actualmente circula como volumen XIV de estas *Obras completas*. Pero Gaos distrajo materiales que ya no quedaron incluidos en aquellas lecciones, con el fin de mostrar una manera de leer a Cervantes, que pone en relación su libro clásico con los temas de la filosofía y la ciencia de su tiempo, en especial las iniciadas por Galileo y Descartes. Además de que completó su investigación con un cuidadoso trabajo de literatura comparada. A comienzos de 1967, Gaos envió su ensayo al *Concurso Literario Cervantes*, de la ciudad de Monterrey, pero el jurado no le concedió premio alguno y posteriormente, le devolvió el texto a petición suya. La versión mecanográfica del ensayo, los borradores y trabajos previos, así como parte de la correspondencia relativa al suceso, se conservan en el Archivo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (carpeta 105). Pero la primera edición del ensayo es póstuma, como parte del libro que lleva por título *Los estudios cervantinos de José Gaos*, escrito por el autor de esta nota editorial e impreso por El Colegio Nacional en 1994.

En este libro que se acaba de nombrar se da cuenta de todo lo anterior, con un detalle que no es indipensable repetir aquí, pero además se exploran los antecedentes orteguianos del tema en la obra de Gaos y su pensamiento sobre la filosofía de la historia y sobre la historia de las ideas. Finalmente, se precisan las diferencias y semejanzas del ensayo independiente de 1966 con los otros estudios cervantinos de Gaos: la conferencia de 1947, incorporada al libro *Sobre Ortega y Gasset y*

otros trabajos de historia de las ideas en España y América española, en el volumen IX de estas *Obras completas*; y la lección 25 del volumen XIV. La primera derivada de un curso dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en 1941, lo que viene a explicar el desarrollo de la tesis que pone en relación "El tema del Quijote" con el tema del tiempo de Descartes, que es una de las razones para incluir el ensayo tardío en este volumen de estudios de historia de la filosofía. Entre esas y otras opiniones, el autor de esta nota ha presentado la conjetura de que Gaos conoció la convocatoria del concurso cervantino cuando trabajaba en la redacción del curso de 1966 y que, decidido a participar en él utilizó como lección el texto, apenas modificado, del ensayo de 1947. De esta manera, pudo reservar sus nuevas reflexiones –cuyo fondo y forma cuidó especialmente–, para el certamen de Monterrey. Reproducir los dos primeros textos, a pesar de su coincidencia casi total, en los lugares ya dichos, se explica por la intención de no alterar el libro y el curso tal como Gaos los concibió; imprimir aquí el tercero como ensayo independiente, se justifica por sus elementos de novedad respecto de los anteriores.

4.- El prólogo a la *Ética* de Spinoza es también una publicación póstuma, de la que es indispensable dar aquí alguna noticia. Gaos preparó la traducción en circunstancias que él mismo relata en la parte final del prólogo, pero a las que es menester añadir algo todavía. Hacia 1955, el Fondo de Cultura Económica inició, dentro de la Sección de Obras de Filosofía, una Colección de Textos Clásicos en la que aparecieron los tres volúmenes de las *Lecciones sobre la historia de la Filosofía* de Hegel en traducción de Wenceslao Roces; el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, en traducción de Edmundo O'Gorman y posteriormente, la *Ética* de Spinoza, en traducción de Oscar Cohan. Como director de la Colección, Gaos aprobaba títulos y supervisaba traducciones pero, cuando emprendió la tarea con el tercero de los libros nombrados empezó a hacer tantas anotaciones que –como él mismo escribe–, "acabó haciendo una traducción propia". Finalmente, la editorial imprimió la versión de Cohan y Gaos dejó de dirigir la Colección. Le pareció, no obstante que el trabajo adelantado podría ser útil y ofreció su texto a la Dirección de Publicaciones de la UNAM, para una serie de divulgación titulada "Nuestros clásicos", para la cual escribió el prólogo que se reproduce en este volumen. Sin embargo, no llegó a revisar su propia traducción hasta el punto de quedar satisfecho de ella y, entregado a más urgentes tareas, guardó texto y prólogo entre las pendientes. Tuvo presente el compromiso hasta poco antes de su muerte, y en unas indicaciones –escritas el 5 de marzo de 1969–, dirigidas a su familia, les pidió devolver a la

UNAM la cantidad recibida en adelanto "por la traducción de la *Ética* de Spinoza, si la UNAM no la encuentra publicable en el estado de corrección inacabada en que la dejo".

Hallados, traducción y prólogo en el Archivo de Gaos, poco tiempo después de su fallecimiento, el autor de esta nota editorial pidió a uno de los discípulos de Gaos –el profesor Octavio Castro, de la Universidad Veracruzana–, que se encargara de la revisión del texto y preparara además, el *Glosario* que acompaña a la edición de 1977, dentro de la serie de divulgación de la UNAM, para la que había sido prevista. El carácter de esta serie es lo que explica la intención toda del prólogo, no solamente las recomendaciones bibliográficas y la cronología, preparadas también por Gaos, que no tendrían sentido fuera de esa colección. Dentro de estas características, que acercan el prólogo a la conferencia sobre la personalidad de Descartes por la sencillez y por el estilo de la exposición, es debido añadir que el texto no cede en nada a los publicados sobre Rousseau, Kant o Hegel, en punto a exactitud filosófica y de referencias históricas. Pero además refrenda temas recurrentes del propio pensamiento del autor: la presentación del problema por excelencia de la modernidad como el intento de conciliar el sentido tradicional de la filosofía con la ciencia moderna; la interpretación de la filosofía como sistema metafísico del mundo que es, a la vez, la entelequia de lo que son, en potencia, la palabra y la razón que definen al hombre; y la tesis de Dilthey, que Gaos hizo suya, según la cual la filosofía no es más que una instrumentación conceptual de la religión. Todo esto, sin dejar de señalar el sitio de Spinoza en el desarrollo histórico de la filosofía moderna –lo que viene a justificar su lugar en este volumen.

El texto que ahora reproducimos no ha sido tomado directamente de la edición de la UNAM, sino que ha resultado del cotejo de ésta con un fragmento del manuscrito y con dos primeras versiones a máquina, preparadas todavía en vida de su autor y corregidas de su propia mano. El cotejo ha permitido añadir un par de frases faltantes en el texto impreso, que hacían casi ininteligibles sendos pasajes, además de corregir varias erratas, algunas de ellas de cierta importancia. El fragmento del manuscrito –obviamente una versión inicial–, la primera copia a máquina del prólogo completo, junto con el texto de la traducción de la *Ética*, tal como Gaos la dejó, integran la carpeta no. 16 del Archivo. Una segunda copia a máquina del prólogo, también corregida por Gaos, junto con otra copia de la traducción, se encuentran en la carpeta no. 28. Hay en la no. 16, también una "Nota sobre la traducción" –reveladora de la preocupación de Gaos–, que ya no se incluye en este volumen, porque añade poco a la información

contenida en la parte final del Prólogo y parece una redacción anterior a éste.

5.- A continuación del texto sobre Spinoza hemos colocado los escritos sobre Leibniz. Primero, la ya citada reseña del libro conmemorativo de los 300 años del nacimiento del filósofo; después, los apuntes inéditos que se detallan enseguida.

Como en el caso de *Las provinciales* de Pascal, el editor de este volumen ha tenido que vencer muchas dudas antes de decidir la publicación de las notas a Leibniz, halladas en la misma carpeta 37 del Archivo. La carpeta contiene, entre otras páginas una traducción casi íntegra del *Discurso del método*, escrita de puño y letra de Gaos, a la que inexplicablemente le falta una porción de la tercera parte, además de la sexta, porque debió ser utilizada como texto a explicar en un curso. Contiene también la traducción en borradores no corregidos, de la breve autobiografía de Hume y de su "Última voluntad y testamento", probablemente preparadas para el segundo volumen del *Museo de filósofos*. Pero sobre todo, la carpeta guarda numerosas anotaciones sobre autores modernos –Montaigne, Descartes, Pascal, Leibniz, Hobbes, Hume–, y comentaristas contemporáneos destinadas a apoyar cursos en la Facultad de Filosofía y Letras, hasta culminar con una de las conferencias cartesianas del año del centenario, de que ya hemos hablado. De los cursos parece pertinente recordar justamente uno del año de 1950 sobre "Descartes y su mundo", porque las notas trazan con detalle el índice de 13 lecciones, una de las cuales –titulada "El gran teatro del mundo"–, se centra en *El Quijote* de Cervantes. De las notas sobre filósofos, en cambio, es indispensable destacar las dedicadas a Leibniz.

Por sí mismas, las notas no son fáciles de seguir, dado su carácter subordinado a otro texto, además de fragmentario e inconcluso. Las hemos dividido, bajo el título general de "Leibniz. Notas de lectura", en cuatro partes. La más amplia de las cuales es la primera, a la que Gaos no puso título alguno y se guarda en un cuadernillo de 16 páginas (folios 6101 a 6109). La hemos titulado "Notas a la *Monadología*", porque en rigor es un comentario esquemático de ese texto de Leibniz, aunque no llegue a cubrir sus 90 parágrafos. Antes de decidir su publicación, el editor puso una copia de los apuntes en manos de su colega y amigo el Prof. Alejandro Herrera Ibáñez, que tuvo la atención de devolverla con estas observaciones:

> Gaos desarrolló únicamente los comentarios que van de los parágrafos 1 al 38, en 16 páginas escritas a mano. Por su carácter esquemático, puede

suponerse que estaban destinados a servir de apoyo para la impartición de algún curso sobre Leibniz, centrado en la *Monadología*.

Que la intención de Gaos era comentar toda la obra, se colige por la primera página, en la que con gran lucidez elaboró una especie de índice o guía en que agrupa la filosofía leibniziana en tres grandes temas: las mónadas, Dios, y el mundo concebido en su causa. Éstos se dividen a su vez en subtemas, a cada uno de los cuales asigna Gaos uno o más números de los parágrafos de la *Monadología*. A veces, al final de un comentario, aparecen entre paréntesis referencias a parágrafos de la *Teodicea* que tienen que ver con el tópico. Dichas referencias indican claramente que Gaos consultó la edición de Gerhardt de la *Monadología*, en que se utiliza una copia revisada por el propio Leibniz, quien añadió las referencias a la *Teodicea*.

El escrito en cuestión no es una sucesión de meras glosas, sino que se encuentran en él reflexiones, interpretaciones, referencias a otros autores y notas que intentan aclarar el texto. Así, encontramos comparaciones con Kant (9), con Descartes (14), con Aristóteles y los antiguos (18), con Maine de Biran (30). En otras ocasiones transcribe citas sólo mencionadas por Leibniz, como en el caso de Pierre Bayle (16), y también aporta una cita de Maine de Biran sobre Leibniz (30).

Sus reflexiones e interpretaciones giran en torno a puntos medulares de la filosofía leibniziana, como la distinción entre tendencia y fuerza (15), las nociones de *cantidad de esencia* (18) y de *autómata* (18), la relación entre el principio de continuidad y los distintos tipos de percepción (20), la relación entre conciencia y razón (30), el gradualismo leibniziano (30), la relación entre los principios de contradicción y de identidad (31), el alcance del principio de razón suficiente (32) y la relación de éste y el de contradicción con las proposiciones necesarias y con las contingentes (33), así como la relación entre razón suficiente y las causas eficiente y final (36).

El esquema que Gaos elaboró para el tratamiento de la *Monadología* revela profundidad, perspicacia y claridad respecto a los puntos esenciales del sistema leibniziano. Así, Gaos considera que el tratamiento de las mónadas abarca el de su naturaleza y el de sus grados de perfección (percepción y apetito, memoria y razón), el tratamiento de Dios abarca el de su existencia (*a posteriori* y *a priori* y el de su naturaleza), y el tratamiento del mundo abarca el de su naturaleza (lo que da lugar para hablar de la armonía y del optimismo) y el de la jerarquía de los seres (lo que da lugar a tratar nuevamente los grados de perfección en los vivientes y animales, y en los espíritus). En suma, con este esquema Gaos captó admirablemente en la *Monadología* la estructura y las tesis principales de la filosofía de *Leibniz*.

Al lado de estos apuntes, cuya reproducción queda justificada de esta manera, hemos añadido tres fragmentos brevísimos y, al pare-

cer, independientes, pero contenidos en la misma carpeta 37 (folios 6070 y 6063, con sus respectivos dorsos). El que hemos puesto enseguida de las "Notas a la *Monadología*" es un pasaje mecanografiado sobre "Spinoza y Leibniz", a que se alude expresamente en el apunte manuscrito colocado como tercer fragmento, seguramente el primer párrafo de un proyecto de lectura del *Discurso de metafísica*, del que no podemos saber si fue proseguido. Los últimos dos fragmentos llevan el título puesto por el propio Gaos, pero solamente el tercero tiene además una fecha exacta –dos días de junio de 1946. Todos son "impresiones de lector y registro de ideas" que, de uno u otro modo, revelan preocupaciones histórico-filosóficas de fechas cercanas, sin que falte la curiosa reivindicación de un pensamiento propio.

Estudio de Rousseau

6.- El primero de los dos textos sobre Rousseau incorporados a este volumen –"Rousseau, 1962. (Actualidad e inactualidad)"–, es inédito y, debe decirse, también inacabado. Gaos lo escribió con la intención de atender una solicitud de Mario de la Cueva, entonces Coordinador de Humanidades de la UNAM, para un libro de homenaje –*Presencia de Rousseau*–, con motivo del 250 universario del natalicio del filósofo y de los dos siglos de la primera edición del *Emilio* y el *Contrato social*. El libro, que además del prólogo del Coordinador, contiene colaboraciones de otros diez autores, se terminó de imprimir, según dice el colofón, el 30 de noviembre de 1962, por la propia UNAM, pero recoge el otro texto de Gaos: "*Julia o la nueva Heloísa*". El inédito, que apenas alcanza 10 páginas escritas a mano, fue redactado en su mayor parte el día 17 de mayo de 1962, como introducción y esquema inicial para el escrito de homenaje. Seguramente Gaos emprendió enseguida la redacción definitiva, con una relectura a fondo de la novela de Rousseau, y el texto fue cambiando de forma y creciendo en extensión de tal manera, que el primer esquema quedó abandonado. La parte publicada en el volumen colectivo tiene otra estructura, impuesta tanto por la decisión de conservar el detalle del análisis del texto, como por el entusiasmo del autor con la materia y la forma del libro de Rousseau, para él: "la primera gran novela de la literatura francesa contemporánea"; a la vez que "una obra maestra de toda la literatura filosófica escrita por literatos y de toda la bella literatura escrita por filósofos". De hecho, en la misma carpeta 69 del Archivo, puede hallarse un "Segundo plan", menos desarrollado y de menor interés que el primero,

pero con un título más específico: "*Julia*, 1962". Un segundo plan también abandonado.

No obstante la amplitud del ensayo sobre *Julia* –más de 100 páginas impresas en el libro colectivo–, Gaos advierte en una nota que su escrito es solamente una parte o, mejor dicho, la primera y la última partes de un trabajo del que las otras dos no se insertan en el libro, "por razones de espacio y tiempo". El plan completo, según esa advertencia, debiera haber constado de las partes siguientes: I, La novela psicológica y filosófica; II, La novela epistolar; III, La novela y el autor; y IV, La novela y la historia. Hay razones para pensar, sin embargo, que las dos partes faltantes nunca fueron escritas, aunque el desarrollo de las dos publicadas hubiera llevado al autor a concebir su trabajo como lo dejó dicho en la nota de advertencia. El Archivo apenas guarda huella de las dos partes no publicadas pero además, Gaos cumplió el encargo de De la Cueva con tal urgencia, que es difícil imaginar que en el tiempo que pudo dedicarle –seguramente sin interrumpir otras tareas–, hubiera podido hacer más de lo publicado. En una carta que dirigió al autor de esta nota editorial, el 12 de agosto de ese mismo año de 1962, dejó escrito lo siguiente:

> Apenas si acabo de desembarazarme de Rousseau: si bien se mira, no son demasiados tres meses para un trabajo como éste.

Son los tres meses que, aproximadamente, habría que contar a partir del 17 de mayo en que inició la redacción del texto inédito ya nombrado, al que puso por título "Rousseau, 1962. Actualidad e inactualidad", de seguro con la intención de responder lo más fielmente posible al encargo. Probablemente con posterioridad a esa fecha, una vez que hubo cambiado el plan inicial, tachó Gaos el subtítulo y escribió además en la parte superior: "1er. plan, esbozo". El manuscrito que vino a ser la versión definitiva, sin embargo, está fechado: "junio-octubre de 1962", en "Los Caracas", que es el nombre que Gaos dio a su pequeña casa de San Jerónimo, en la ciudad de México.

No sólo por justificar estas noticias hemos reproducido en este volumen las páginas inéditas, sino por pensar que pueden ser leídas como introducción al estudio sobre *Julia*, cuyo primer apartado entra en materia sin ningún preámbulo –y de esto pueden servir las reflexiones generales del primer esbozo. Además tienen el interés biográfico, en el sentido de la evolución intelectual de Gaos, por la abierta declaración de preferencias, especialmente de orden político y moral, alguna de las cuales se mostrará cambiada en textos posteriores. Pero ciertamente, es el ensayo sobre *Julia* el que entra de lleno en cuestiones de

interés filosófico: desde la cuestión de la literatura como órgano de conocimiento, hasta aquellas que a Gaos plantea la historia de la filosofía moderna, de Descartes a Hegel y a Marx; y la historia moderna de Occidente, vista como un alternar la prosecución de la "modernidad" y las reacciones contra ella. Reacciones que son definidas, congruentemente, como fideistas, irracionalistas, sentimentalistas o voluntaristas.

De las dos carpetas del Archivo que guardan materiales de este estudio de Rousseau, la no. 76 (folios 14825 a 14995), contiene la versión manuscrita y la versión mecanográfica definitivas del texto que apareció publicado en el volumen colectivo. Pero todavía el título de estas dos versiones mantiene la huella del cambio de los esbozos iniciales: el que aparece tachado es: "Julia y Juan Jacobo". Y sobre él está escrito el que vino a ser definitivo. La otra carpeta, la no. 69 (folios 13481 a 13659), contiene, prácticamente, borradores. No todos, sin embargo, están tachados por la pluma de Gaos, como señal de haberlos empleado ya en una redacción posterior —o de haberlos eliminado por cualquier otro motivo. Entre los no tachados —ciertamente muy pocos—, se halla el fragmento de que ya dimos cuenta, como el primer plan o esbozo titulado "Rousseau, 1962". Pero todavía añadimos en este volumen, a continuación del largo ensayo publicado, dos apuntes inéditos que, a pesar de su brevedad, tienen cierto interés. El primero, por presentar la opinión de Gaos sobre el lugar de *Julia* en la vida y en la obra de Rousseau. Lo que bien pudiera ser un fragmento de la III parte no escrita del ensayo. El segundo, por su interés autobiográfico. Ambos, como ejemplos de una idea que recurre a menudo en los textos de Gaos: la de la conexión entre filosofía y vida —en el sentido de la relación entre la vida de un autor y su obra filosófica. Probablemente también una enseñanza de Ortega, tomada por éste, a su vez, de la lectura de Goethe.

SEGUNDA PARTE

Las *Críticas* de Kant

7.- La segunda parte de este volumen está constituida por un pequeño libro titulado *Las críticas de Kant*, publicado por primera vez en 1962, en Caracas, por la Universidad Central de Venezuela, dentro de la Biblioteca de Cultura Universitaria. El libro está compuesto por seis lecciones dictadas en esa universidad sudamericana, pero cuyo origen se encuentra en el curso de Historia de la Filosofía, iniciado en México en 1939 y prolongado sin interrupción a lo largo de los años acadé-

micos, en las aulas de la UNAM. Justo durante los 8 semestres, entre 1945 y 1948, en que Gaos explicó en ese curso las tres *Críticas* de Kant, preparó la redacción de las cinco primeras lecciones del libro, que fueron después revisadas y ampliadas en Caracas, según podemos leer en la breve introducción fechada en junio de 1959. Solamente la sexta lección fue redactada especialmente para completar el libro y obligó al autor, como sabemos también por la Introducción, a una nueva lectura de la tercera *Crítica* de Kant.

En el Archivo se conservan breves testimonios de los trabajos de Gaos sobre Kant, entre los cuales hay un apunte cuya fecha no hemos podido precisar, pero que no parece estar relacionado con las notas fragmentarias sobre Hegel y pudiera ser previo a ellas. Su interés, sin embargo, parece justificar su publicación y por eso se reproduce en este volumen como el primer texto de las Páginas Adicionales.

En otro lugar hemos llamado la atención sobre la importancia, para la elaboración sistemática del pensamiento de Gaos, de esta nueva lectura de Kant con motivo del libro de Caracas, poco antes de emprender la redacción de *De la Filosofía*, el curso de 1960. Porque la tercera *Crítica* de Kant tiene tanto peso en algunas de sus tesis fundamentales, como en otras lo tiene la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Éste no es el sitio adecuado para detenernos en tales asuntos, pero parece obligado advertir al lector que este pequeño libro sobre las tres *Críticas* es ante todo una interpretación personal conducida por la preocupación del análisis kantiano de la subjetividad y la simpatía por la búsqueda de una metafísica fundada en la moralidad. De una moralidad movida, en último término, por el sentimiento que unifica la sensibilidad y la razón práctica: el sentimiento de la propia dignidad de la persona –que para Gaos oculta la soberbia del hombre.

El lugar de Kant en la historia de la filosofía moderna, viene determinado por la capa más profunda de sus preocupaciones que, según Gaos, son de orden religioso. Y el sistema de las tres *Críticas*, cuyo núcleo es expuesto, dentro de su brevedad, con una precisión ejemplar, viene a ser caracterizado en términos que lo acercan a *El ser y el tiempo* de Heidegger, que según Gaos ha de ser leído como un ensayo de explicación de la Ontología por la constitución óntica del hombre: es decir, por el ser del hombre, en cuyo interior el no-ser es una deuda radical –raíz de la conciencia moral.

Las últimas páginas de la conferencia final de este pequeño libro, al resumir el sentido de la filosofía crítica, descubren las dos dimensiones, o dos vueltas del sistema, de la propia filosofía de Gaos: una Filosofía de la Filosofía y una Antropología Filosófica. Porque el sistema de Kant incluye una explicación de la Filosofía por la naturaleza

humana, es decir, una explicación antropológica de la Filosofía; que, considerada en un sentido inverso, es una explicación del hombre por la Filosofía. Es un sistema en que la razón pura puede dar razón de sí con la razón práctica. Aunque esta razón práctica puede dar razón de ambas, pero solamente por la *práctica* –lo cual, por otra parte, recuerda Gaos, *basta para la práctica*.

Finalmente, sólo para dar fuerza a la conjetura de que Gaos guardó las primeras cinco lecciones sobre Kant, al menos desde 1947, con la esperanza de publicarlas como libro, se reproduce a continuación una nota de su puño y letra que se conserva en el Archivo (carpeta 27 folio 3641, al dorso), como un proyecto de dedicatoria al probable editor:

> A los neokantianos de México, que mantienen uno de los cultos indispensables a la continuidad de la cultura humana, el culto de los clásicos.
>
> En el curso de Historia de la Filosofía que inicié con la docencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1939, y en que desde el segundo semestre de 1945 al primero de 1947, ambos inclusive, expliqué las *Críticas* kantianas, leí en los momentos oportunos unas lecciones de síntesis que refundidas ligeramente publico a insistente petición de sus oyentes, pensando éstos que puedan ser útiles a algunos estudiantes y hasta estudiosos de la filosofía, en este volumen, editado por la liberal generosidad del grupo al que, en justa correspondencia, lo dedico.

TERCERA PARTE

La *Lógica* de Hegel

8.- Al terminar Gaos, en 1948, con el estudio de las tres críticas de Kant, dentro de su curso de Historia de la Filosofía, inició en el siguiente año académico la exposición de la filosofía de Hegel. Durante el primer semestre de 1949, hizo una presentación histórica del idealismo alemán y se ocupó también de la juventud de Hegel; pero el segundo semestre consistió en la explicación, parágrafo por parágrafo, del Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*. Libro al que estuvieron dedicadas también, con igual procedimiento de exposición, las lecciones de los dos semestres de 1950 –hasta concluir, con el III capítulo, la parte dedicada a la conciencia. El curso se interrumpió al comenzar 1951, al acceder Gaos a la solicitud de un grupo de sus alumnos y cambiar

las lecciones por un seminario sobre la *Ciencia de la lógica*, que se prolongó durante 8 semestres académicos.

La conclusión del seminario vino a coincidir en fechas, con la preparación de la primera entrega de *Diánoia*, el *Anuario* del entonces Centro de Estudios Filosóficos, una de cuyas secciones se planeó para recoger los trabajos de los seminarios de la Facultad de Filosofía. Gaos no estaba al tanto del detalle de estos preparativos y, cuando le fue pedido un texto sobre sus seminarios, escribió la crónica que apareció en el primer número de *Diánoia*, dividida en dos mitades: la primera sobre el seminario de Hegel, que había sido un "seminario de lectura de textos"; la segunda sobre el "seminario de tesis", que había mantenido en El Colegio de México desde 1941, y que se trasladó en 1955 a la Facultad de Filosofía y Letras, con motivo del paso de ésta a Ciudad Universitaria. Pero al año siguiente presentó al mismo anuario otro texto, que se publicó con el mismo título general de "Seminario sobre la *Lógica* de Hegel" y que se ofrece como continuación del primero y como desarrollo de los epígrafes con que concluye la primera mitad dedicada a Hegel. Lo mismo hizo Gaos en los anuarios correspondientes a 1957 y 1958, que son una continuación real del publicado en 1956, como hace constar cada uno en nota a pie de página.

El conjunto viene a constituir una guía para la lectura del gran libro de Hegel –aunque no sólo eso. Es una guía que analiza la estructura del libro; la índole de las categorías hegelianas, su jerarquía y sus nombres; la recurrencia de las categorías y la circularidad de la línea general de la obra entera; además del papel de la negación y del método dialéctico; y finalmente, el lugar de lo irracional en la *Ciencia de la Lógica*. Hay que reconocer, no obstante, una aparente independencia entre las cuatro partes, no sólo por la índole de la primera, sino ante todo por las diversas –aunque absolutamente coherentes entre sí–, conclusiones de la tercera y la última. Después de todo, no debemos olvidar que se trata de un texto publicado en entregas anuales a lo largo de cuatro años. Ambas conclusiones –la de la tercera y la de la cuarta partes–, como reconocerá el lector de inmediato, resultan una interpretación de la obra de Hegel por completo inseparable de la propia filosofía de Gaos. Sobre este punto vale la pena llamar la atención.

Al final de la parte III, la publicada en 1957, insiste Gaos en la concatenación de lenguaje, razón, filosofía, racionalismo e idealismo, como una tendencia esencial del hombre en cuanto ser racional. Y Hegel viene a ser el ejemplo del filósofo que lleva esta inclinación hasta un extremo irrebasable: es la tendencia del sujeto a identificarse con las categorías, que se añade a la tesis de la constitución de la totalidad de los objetos o de los entes por las categorías. Tal es el callejón sin

salida en que entró de lleno la ciencia moderna desde Descartes. Es decir, añade Gaos, sin otra salida que retroceder hacia el punto por donde entró, y donde se pudiera emprender un camino practicable. Ahora bien, en la insinuación –perceptible apenas entre líneas–, de la pertinencia de la frase inicial de la *Metafísica* de Aristóteles, puede descubrir el lector el punto de partida de esa vía practicable. Porque Gaos ve, entrañada en esa frase, una definición de la filosofía por el hombre; y una definición del hombre por la filosofía. Doble definición que a su vez considera refrendada en *El ser y el tiempo*. Pero desde este nivel de actualidad heideggeriana, puede afirmar que el hombre es histórico y que además es "esencialmente individuo" (pese a la contradicción en los términos de esto último). Por tanto, la filosofía no puede menos que ser *filosofías personales*. Y cada filosofía personal necesita asumir la historia anterior de la filosofía: igual que lo hace el libro de Hegel, que es la *Lógica* del hombre, aun cuando sea Hegel mismo quien asume la experiencia histórica de todos los hombres. Y con esto revele la humana limitación de su ser racional.

Es éste un asunto –el de los límites de la racionalidad–, que se recoge al tratar de lo irracional en la *Lógica* de Hegel, en las páginas finales de la parte IV de este estudio. La crítica de Gaos a Hegel, en esta conclusión de 1958, consiste en decir que fue incapaz de someter a la razón todas las irracionalidades subjetivas de su sistema. Y que debió haber aplicado a ellas su concepción del error como verdad parcial, para incorporarlas al último tramo del desarrollo dialéctico del Espíritu, que sería la evolución intelectual del propio Hegel. Así hubiera tenido Hegel que explicar circularmente, por su *Lógica*, no sólo la fenomenología del Espíritu, sino su propia biografía. De la misma manera que dos años después lo hizo Gaos de sí mismo, en el curso en que expuso su propio sistema filosófico.

En esta edición, hemos recogido las cuatro partes del estudio originado en el seminario sobre Hegel, separándolas solamente por números romanos y manteniendo en el encabezado de todas ellas, el título general con el que aparecieron publicadas en *Diánoia*, entre 1955 y 1958. Pero en la primera parte hemos añadido un subtítulo, que conviene sólo al contenido de esa primera parte –y hemos respetado los títulos con que Gaos separó la porción que da cuenta del seminario de la lectura de la *Lógica*, de la que trata del seminario de tesis sobre el pensamiento en los países de lengua española.

Ahora tenemos que añadir que el estudio anterior no fue lo único que Gaos escribió sobre Hegel con motivo de aquel seminario. No se conservan en su archivo las libretas de apuntes, de que leía

semanalmente sus análisis –a veces línea por línea–, del parágrafo correspondiente a cada reunión; sus propuestas de traducción de los términos del alemán; y, en general, su explicación del pasaje dentro de la interpretación de la obra entera. Contra estos apuntes había que confrontar cada vez los intentos nuestros –los de los alumnos del seminario–, que eran leídos previamente. Pero además de la lectura y discusión del texto hegeliano, había que presentar los trabajos históricos y las exposiciones globales y críticas, una a una, de las categorías hegelianas –cuya relación casi completa puede leerse en la parte I del escrito de Gaos. Allí también se puede leer que en la primera distribución de temas, el maestro se reservó la presentación de la primera categoría de la *Lógica*, justo con el propósito de ilustrar lo que esperaba posteriormente del trabajo de los alumnos. Pues bien, el manuscrito de esa contribución al seminario, con el título de "El ser en Hegel", ha sido hallado en la carpeta 61, folios 11900-11917, del Archivo tantas veces mencionado. El mismo texto que Gaos pensó incluir en *Fragmentos de metafísica*, el libro proyectado en diciembre de 1953.

Imprimir en este volumen estas páginas inéditas, como complemento de las cuatro publicaciones de *Diánoia*, se justifica por el interés que tienen en relación con la filosofía del autor de la *Ciencia de la lógica*; además del significado de todo el grupo de estudios hegelianos para la evolución intelectual de Gaos. Pero esas páginas inéditas tienen también el interés de constituir el único testimonio escrito con que se puede ilustrar la manera en que Gaos se acercaba a un texto clásico, en el trabajo de los seminarios –sin retoques posteriores y sin tener presentes otros públicos posibles. Un testimonio ciertamente poco conocido, puesto que sólo estuvo al alcance de los alumnos que iniciaron el seminario.

Se transcriben íntegras, para esta impresión, dos advertencias de Gaos, escritas de propia mano, en el encabezado del manuscrito sobre "El ser en Hegel". Una de éstas alude a la ausencia de referencias al libro de Hegel; la otra precisa la intención del escrito: estímulo y ejemplo para los alumnos del seminario. No se mantienen, en cambio, las fechas que interrumpen el manuscrito en dos ocasiones, que vienen a indicar que fue redactado en solamente dos días. Tan sólo se conserva la fecha anotada por Gaos al final: 10 de agosto de 1951. La fecha es importante, porque permite insistir en que la perspectiva filosófica de Gaos corresponde exactamente al momento de iniciación de la lectura detenida del gran libro.

Lo anterior es, salvo textos fragmentarios, todo lo que se conserva de los escritos de Gaos en torno al seminario sobre la *Lógica* y las

lecciones sobre su autor, que lo precedieron. Aunque no fueron estos sus únicos cursos sobre Hegel. Con el seminario vino a coincidir, en la misma UNAM, un curso monográfico sobre las pruebas de la existencia de Dios, que los alumnos seguimos con la traducción francesa de Henry Niel. Fuera de la UNAM, dictó Gaos al menos un curso sobre la *Lógica*: uno en la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana y otro en la de la Universidad de Nuevo León. Del dictado en la Facultad de Nuevo León, a fines de 1954, tenemos noticia precisa por las publicaciones periódicas universitarias de Monterrey. El temario del curso apareció en la entrega del 17 de noviembre de *Vida Universitaria*: 14 puntos a desarrollar durante dos semanas, dos horas diarias, entre el lunes de la penúltima semana de noviembre y el viernes 3 de diciembre. Los 14 puntos del temario son los siguientes: 1.- Cómo presenta Hegel su *Lógica*. 2.- La serie de las categorías. La terminología de Hegel. El cuerpo de la obra y las notas. 3.- Categorías a la vez superiores e inferiores. Categorías recurrentes y no recurrentes. El pensamiento circular en Hegel. 4.- El método dialéctico. 5.- La *Lógica* como *Aufhebung* del pasado filosófico y de la ciencia contemporánea. 6.- Las categorías como categorías generales del universo. El idealismo objetivo. 7.- El análisis ontológico de la realidad. El orden de investigación y el orden de exposición. La agonía de la distinción de lo fenoménico. 8.- El lenguaje de la filosofía, el racionalismo, el idealismo y la *Lógica*. 9.- La *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica*. 10.- La *Lógica* y el resto del sistema. La agonía del paso del pensamiento puro a la naturaleza y al espíritu en un sistema del idealismo absoluto. 11.- El panteísmo juvenil de Hegel en la *Lógica*. Hegel y Spinoza. 12.- Hegel y Kant. Teoría del conocimiento y metafísica. El pensar filosófico. Las antinomias. El argumento ontológico. 13.- Hegel y la filosofía posterior (el último Schelling, Schopenhauer, Marx, Kierkegaard, Taine, Nietzsche, Dilthey...). 14.- Lo vivo y lo muerto de la *Lógica*.

Otra publicación universitaria de Monterrey, *Armas y Letras*, en su entrega correspondiente a diciembre de ese mismo año de 1954, dio lugar en sus amplias páginas a un escrito de Hegel –sin advertir su procedencia–, encabezado con el título de: "Materiales didácticos del curso explicado en la Facultad de Filosofía y Letras". Se trata de la versión castellana preparada por Gaos de los parágrafos y aclaraciones de la parte relativa a la "Lógica" del llamado Curso Segundo de la *Philosophische Propädeutik*, con la sola excepción de los apartados relativos a las antinomias traducida, probablemente, de la edición de Hermann Glockner. Es seguro que Gaos apoyó sus lecciones en ese resumen hegeliano, pero si se tienen presentes los índices del temario publicado, se puede ver la relación directa con otros tantos apartados

de los ensayos aparecidos posteriormente en *Diánoia*. De cualquier manera, la explicación a la vista del texto, previamente repartido entre los asistentes, pero ante todo el aprovechamiento posterior de los apuntes escritos para el curso, en los artículos aparecidos después en el *Anuario*, explicaría las escasas huellas de las lecciones de Monterrey en el Archivo de Gaos. Existen, desde luego, esas huellas y no carecen por completo de interés, pero son casi siempre apuntes demasiado breves como para justificar su impresión en este volumen.

Solamente para que el lector pueda hacerse una idea de lo que son estos apuntes fragmentarios –escritos para servir al seminario o al curso–, se han elegido nueve "Notas sobre Hegel" y se ha marcado a cada una con un número romano. Algunas conservan un título puesto por Gaos; otras están fechadas por él mismo en los manuscritos. Las primeras se refieren específicamente a la obra de Hegel o a alguna parte de ella, y procuran su mejor comprensión. Se han escogido otras que tratan sobre todo de las conexiones históricas de tesis hegelianas con las de otros autores. Las últimas son mas bien reflexiones personales que se pueden poner en relación con alguna parte de la obra de Gaos y valen, por tanto, como trozos de autobiografía intelectual. Cuando las notas remiten al texto de Hegel, señalan el tomo y la página de la edición que siempre usó Gaos: *Wissenschaft der Logik*, editado por George Lasson como volumen III de la *Sämtliche Werke*, de Felix Meiner Verlag, Leipzig 1948. Al pie de cada nota se registra la carpeta y el número de folio que permite localizar los manuscritos.

CUARTA PARTE

La Filosofía de Marx

9.- En el capítulo 4 de sus *Confesiones profesionales*, escritas en 1953, recuerda Gaos haber estudiado a Marx "hace entre veinte y quince años", tan concienzudamente como para preparar un libro compuesto por traducciones de sus obras y un muy largo ensayo sobre ellas, libro que, "redactado en sus tres cuartas partes" no terminó, al desistirse de la inmediata publicación. Pero no sabemos las causas del desistimiento. De la imprecisión de las fechas podemos, al menos, conjeturar, que aluden a la primera idea de emprender el trabajo –todavía en España, antes de la guerra civil–, y al comienzo efectivo de la tarea de traducción en 1939, ya en México. La primera idea acerca del proyecto, es decir, el mero trato con la obra filosófica de Marx, no pudo haber surgido sino después de 1932, que es la fecha de la publicación de los dos

volúmenes de obras de Marx, impresos en Leipzig por Kröner Verlag en la edición de S. Landshut y J.P. Mayer: *Der historische Materialismus. Die Frühschriften* –los textos empleados por Gaos. El inicio de sus tareas docentes en México vino a hacer resurgir el proyecto, con el primer seminario que Gaos planeó dictar en la UNAM –paralelo al curso general de Historia de la Filosofía–, durante el segundo semestre académico de 1939. Un seminario titulado *Marx y Nietzsche, los polos intelectuales de nuestro tiempo*, que en realidad suspendió Gaos después de las primeras sesiones, por no estar satisfecho ni con el número ni con la preparación previa de los asistentes, según informó a Alfonso Reyes en carta del 1o. de noviembre de ese mismo año.

La preparación del seminario, para el que convenía disponer de textos en la propia lengua, se sumó al interés del Fondo de Cultura Económica por publicar un volumen dedicado a Marx, dentro de la colección, entonces apenas iniciada, que llevaba por título general: *Serie de los inmortales*. El seminario de textos y la estructura obligada del volumen –de acuerdo con las reglas de la serie nombrada–, explican casi por sí solos la forma y el fondo del proyecto retomado en México. Aunque sobre este punto tenemos que volver.

Uno de los folios de la carpeta 106 (el número 21260), escrito al frente y al dorso de propia mano de Gaos, con fecha de 29 de diciembre de 1953, igual que la relación de textos "publicables" citada más arriba, contiene una diversa lista que parece abarcar tanto textos publicables como "no publicables". Los agrupa, de acuerdo con otros criterios, bajo el título general de "Mis manuscritos", al que se añade entre paréntesis la advertencia de que "la mayoría están sin corregir o quizá la totalidad". El primer grupo de esta relación registra, entre otras, "una obra inconclusa sobre Marx". Se trata del mismo largo ensayo recordado en las *Confesiones profesionales* y vuelto a anotar en la relación de escritos inéditos de mayo de 1955, que también hemos citado antes. Pero el autor de esta nota editorial puede añadir un testimonio de cómo Gaos, algunos años después, tenía presente esta "Introducción a la filosofía de Marx" y, en principio, estaba dispuesto a corregirla y completarla para darla a la imprenta.

A comienzos de 1958, la Universidad Veracruzana inició un programa editorial, cuya serie de filosofía debía encabezar un volumen de Gaos. El volumen se publicó efectivamente al año siguiente y, para 1960 aparecieron otros dos del mismo Gaos, en diversas colecciones de la misma casa. El autor de esta nota tuvo entonces acceso al archivo de su maestro, examinó manuscritos y su opinión contó para la configuración de los dos libros de 1960. Pero no pudo lograr la edición de un tercero, que debía contener las traducciones inéditas de Marx y

el estudio introductorio, que debía ser completado por su autor. Para esa tarea puso sus propios libros sobre Marx a disposición de su maestro quien, unos meses después decidió "dejar la publicación del Marx para otra ocasión", en vista de otras ocupaciones urgentes, según escribió en una carta del 12 de agosto de 1962 –que ya ha sido recordada más arriba. Pero la carta añade las razones para ese aplazamiento, en términos que parece preferible citar íntegramente:

> El problema de los textos de Marx no es tan extenso como parecía a primera vista. El único cuya traducción necesita adaptarse a una edición mejor es el de los manuscritos filosófico-económicos del 44. Pero, en cambio, se me ha presentado otra dificultad. Leyendo en los libros que usted me dejó, me he encontrado con que debo, no modificar mi introducción tal como la había concebido y abocetado e iniciado, salvo en lo referente al tamaño total y a la proporción de las partes, pero sí informarme de muchas cosas. Mi introducción es de 1939-1940. Hay que representarse el panorama intelectual, y aún mundial, de entonces. ¡No había tenido lugar aún la segunda guerra mundial! No había aparecido *El ser y la nada*. No existía aún el existencialismo francés, que es quien llamó la atención del mundo sobre el alemán y difundió universalmente la filosofía existencialista. La publicación de los escritos juveniles inéditos de Marx era tan reciente, que nadie se había ocupado aún con ellos como tantos lo han hecho después. En general, aún no era el marxismo el tema de preocupacion filosófica que es hoy fuera del campo de sus adeptos. Yo tenía la idea de ser uno de los primeros profesores académicos de filosofía que lo tomaba en serio como una filosofía perfectamente equiparable a cualquiera de las demás. No existía intelectualmente, digamos un Hyppolite, por no decir un Rubel, un Calvez. El único gran filósofo que se había ocupado de él era Scheler. Y me ha pasado una vez más la misma cosa, y por la misma causa, el no publicar mis trabajos a su tiempo: encontrarme en los prójimos con ideas a las que había llegado antes por mí mismo. Ahora bien, si no me manifiesto enterado de lo dicho por los prójimos, doy la impresión de plagio; la única manera de no darla es enterarme, manifestarme enterado, indicar la data de mis ideas y dejar que el lector me crea o no.

Ahora quisiera aducir razones parecidas para sostener que la edición de *Obras completas* es la ocasión para imprimir el ensayo inacabado sobre Marx, que Gaos no quiso publicar en 1962. En esa fecha, casi 15 años después de haberlo escrito, consideraba que debía modificarlo en su forma y proporciones, pero no en su enfoque filosófico. Justamente en esa convicción fundaba su escrúpulo de manifestarse enterado de la literatura sobre Marx inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial. Y de no haber tenido a la vista otras tareas,

hubiera emprendido la revisión que creyó necesaria y el ajuste en la forma. Pero la idea de haber sido uno de los primeros profesores académicos de filosofía en considerar la obra temprana de Marx, como equiparable, en tanto que materia de estudio, a la de cualquier otro filósofo, sigue siendo cierta, en el sentido de haberlo intentado Gaos efectivamente en 1939 —como en el sentido de ser todavía verdad esa afirmación, al comenzar la segunda mitad de la década de los años noventa, con independencia de la conducta de los adeptos al marxismo. Lo que ha cambiado entre nosotros es la conducta de los adeptos, arrastrada por la mudanza de la situación mundial: ninguno de los dos cambios hubiera alterado la posición de Gaos en lo que su trabajo tiene de voluntad de comprender; de cuidado en el análisis del texto para explicar con sencillez las cuestiones de fondo allí implicadas; y de crítica filosófica.

Algo que de ninguna manera podemos alterar son las fallas formales de la exposición, que Gaos señaló certeramente en la carta antes citada. El lector tiene que contar con ellas, además de que no ha de perder de vista que se encuentra ante un boceto y un plan apenas iniciado —a pesar de su amplitud. Y de un plan concebido con un doble propósito: de alcanzar un público amplio de lectores y de adiestrar en el análisis de un texto filosófico a los alumnos de un seminario, que era el primero que Gaos dictaría en México. Un doble propósito que, sin embargo, no podía debilitar el rigor de la exposición.

En el Archivo de Gaos hay tres carpetas dedicadas a Marx. La número 47, folios 8710 a 8977, contiene —salvo 13 páginas a máquina, que son una copia de otras tantas de la Introducción—, el manuscrito de ésta misma, en una primera versión que llega hasta el capítulo cuatro, aunque contiene varios fragmentos de otros capítulos que registra el índice. Una buena parte de las páginas manuscritas, lo están al frente y al dorso; algunas repiten el comienzo de un mismo capítulo; otras están de tal manera tachadas y enmendadas, que es difícil seguirlas en una primera lectura. Entre estas páginas se encuentran seis versiones del capítulo cuatro; tres variantes del índice de la Introducción; el proyecto de aviso, escrito a mano, para el "Tablón de anuncios" de la Facultad de Filosofía, del seminario sobre Marx y Nietzsche; y una carta a Daniel Cossío Villegas, a la sazón director del Fondo de Cultura Económica. Con la carta a Cossío dice Gaos enviar: "las 87 primeras páginas de las traducciones" de Marx, de un total de 180; además señala el orden en que deben aparecer; y añade una hoja con los términos en que ha traducido las principales expresiones económicas de un texto de Engels. Las otras dos carpetas del Archivo son, prácticamente, copia una de la otra, si bien en una de ellas falta el

capítulo cuatro de la Introducción –el último del proyecto que Gaos escribió aunque no revisó cabalmente. Aunque ambas contienen la Introducción y las traducciones de Marx, la número 45, folios 8255 a 8491, es la más completa, y allí se encuentra la versión mecanográfica original del texto de la Introducción –corregida de puño y letra por su autor–, que incluimos en este tomo.

En resumen, lo que se recoge en este volumen IV es, en primer lugar, el proyecto de carátula para el libro y el proyecto del índice de la Introducción, tal como aparecen en la versión acabada de citar, porque la carátula informa de las traducciones de Marx; y el índice enumera los 14 apartados proyectados inicialmente por Gaos. En seguida se reproducen los primeros tres de los 14 apartados, es decir, desde la dedicatoria hasta el fin del comentario a la carta de Marx a su padre –exactamente 78 páginas a máquina–, que fueron corregidas directamente por su autor. Porque las páginas siguientes de esa versión, que constituyen el comienzo del apartado cuatro, ya no tienen ninguna corrección a mano. Hasta aquí pues, lo que puede ser leído como un texto inédito de 1939, sujeto solamente a posibles ajustes de forma. Lo que se publica a continuación, como un fragmento del apartado cuatro, titulado "La concepción materialista de la historia en la primera parte de la *Ideología alemana*", debe ser leído como un simple borrador. Se encuentra en la carpeta 47, folios 8880 a 8904, y ha sido elegido entre otros apuntes, entre los cuales hay otras 6 versiones manuscritas que llevan el mismo título, con diferentes dimensiones y desarrollos. Se trata de la versión más amplia, al parecer el primer ensayo de redacción del apartado cuatro. Después se han colocado las diez páginas a máquina no corregidas, porque leídas junto con los otros intentos manuscritos, dejan la impresión de ser el inicio de lo que hubiera podido ser la versión definitiva. Cierra este conjunto de textos el fragmento de una nota de valor autobiográfico, que se publica con el título de "Experiencia del marxismo", además de otra, preparada por Gaos para redactar, en su momento, la bibliografía del libro proyectado.

El apunte autobiográfico –que hemos desprendido de un texto más largo de la carpeta 47 folios 8779-8782, escrito tal vez sin intención de incorporarlo al estudio sobre Marx, tiene el interés de una declaración política, cuyo carácter contundente y franco no aparece desmentido por la parte escrita del texto filosófico. Por sí mismo, no bastaría para fundar conjetura alguna sobre los motivos para desistir del proyecto, en la circunstancia mexicana de 1939-1940. Pero tomado como ejemplo de la firmeza de una convicción, impide explicar la variedad de los ensayos de redacción de los mismos parágrafos como inseguridad

acerca de las cuestiones que en ellos se tratan –que probablemente no obedecen tan sólo a diferencias de forma. Estas variantes han de entenderse, por tanto, como reveladoras de un hábito de trabajo filosófico de pensar y repensar escribiendo en la meditación solitaria. Probablemente un hábito iniciado en España y afirmado allá en los años de guerra, en la estancia en París y, después, en la nueva residencia mexicana –porque todo esto representó para Gaos la ruptura de la comunidad intelectual en torno a Ortega: la obligada meditación solitaria, que se sostiene a veces como reiterada voluntad de torturar, a fuerza de pluma y papel, las expresiones y los argumentos, hasta lograr la fórmula que resulta convincente para uno mismo.

La "Experiencia del marxismo" hubiera podido llevar a manera de epígrafe, como toda la *Introducción a la filosofía de Marx*, la divisa que el alemán tomó de Dante para cerrar el prólogo de su *Contribución a la crítica de la economía política*. En este pasaje inacabado, en cambio, Gaos recuerda las frases cartesianas que podemos leer en su conferencia sobre la personalidad de Descartes, que inicia este volumen IV de sus *Obras*: "Por lo que se refiere a las opiniones que tengo por mías, no las disculpo por nuevas... Ni tampoco me jacto de ser el primer inventor de ninguna, sino de no haberlas recibido jamás, ni por haber sido dichas por otros, ni por no haberlo sido, sino sólo por haberme persuadido de ellas la razón."

10.- Por fortuna, Gaos volvió sobre Marx –en la cátedra y con la pluma– y podemos acudir además a otros textos póstumos o a los publicados poco antes de su muerte. En primer lugar, a la *Filosofía contemporánea*, el curso dictado en Caracas y aparecido como libro allí mismo en 1962, al que habrá que acercarse para revisar su posición frente a los escritos tempranos de Marx y al alcance de la respuesta marxista contra el idealismo. En segundo lugar, el lector más interesado en las consecuencias morales y políticas de las ideas de Marx, tendrá que acudir a la *Historia de nuestra idea del mundo*, el libro póstumo que contiene sus lecciones en El Colegio de México, correspondientes a los cursos de 1966 y 1967. Pero solamente el libro inacabado de 1939 puede dar idea de la manera en que Gaos contemplaba aquellos temas filosóficos en los años de la guerra civil española y en el primero de su arribo a México –no obstante su filiación socialista y republicana. Y descubrir además su esfuerzo por hallar, en esas fechas, el lugar de Marx en la historia de la filosofía, como reacción contra el pensamiento moderno.

La cuarta parte de este volumen de las *Obras completas* se cierra con otro texto de Gaos sobre Marx, publicado un año antes de su

fallecimiento, pero nunca recogido en libro. "El juicio final del capitalismo", apareció como artículo en la revista *Diálogos*, volumen 4, no. 1 (19), de enero-febrero de 1968. Según advierte la nota, que hemos conservado en su sitio, es la lectura final de un seminario dictado en El Colegio de México, el año anterior a su publicación, sobre el primer tomo de *El capital*. La lectura conduce a un balance de esta obra de Marx y concluye con lo que Gaos llama su grandeza histórica: la de haber anunciado el fin de la moderna sociedad burguesa que Marx conoció, porque la sociedad actual es otra distinta –aunque tampoco sea la concebida por Marx. Grandeza que no excluye, por otra parte, la valoración filosófica y moral. Como filosofía el marxismo se define por contraposición a los ideales racionalistas de la modernidad que, según vuelve a recordar Gaos, arrancan del *Discurso del método*. Como programa teórico de acción –no necesariamente consecuente con sus supuestos filosóficos–, más bien se define por sus coincidencias con la tradición moral del utopismo generoso en que se inscribe.

PÁGINAS ADICIONALES

11.- En las *Páginas adicionales* se publican cuatro textos muy breves, pertinentes por su materia con el contenido de este volumen. El primero es un "Apunte sobre Kant", de la carpeta 54, folios 10449-10450, al que ya se ha hecho alusión, a propósito de su interés propio, al hablar de *Las críticas de Kant*. Por este motivo se reproduce la nota entre las páginas adicionales, incluida la referencia de Gaos a la página de Kant correspondiente a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. El Dr. Pedro Stepanenko, mi colega en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, quien lo tuvo en sus manos, escribió al margen lo siguiente:

> Esta nota muestra claramente como Gaos supo reconocer con nitidez el núcleo de la filosofía teórica de Kant. En discrepancia con la mayoría de los lectores de la *Crítica de la razón pura*, que destacan la diferencia entre la cosa en sí y el fenómeno, y por ello se ven pronto conducidos a un callejón sin salida, Gaos se dirige inmediatamente a la deducción trascendental de las categorías y considera como uno de sus principales aportes el haber identificado el yo con la función que desempeñan los conceptos en el conocimiento, a saber: referir las representaciones intuitivas a los objetos. De esta manera, Gaos enfatiza la tesis kantiana según la cual la objetividad, el concepto mismo de un objeto, tiene su fundamento en la unidad de la autoconciencia.

El segundo es el prólogo que Gaos escribió para la segunda edición del libro de Fichte: *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, impresa por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1964. Esta edición mexicana del libro de Fichte recoge la traducción de Gaos, publicada en Madrid por la Revista de Occidente en 1934, y el prólogo escrito para esa edición española, que ha quedado incorporado al volumen I de esta serie de *Obras completas*. El nuevo prólogo añade, entre otras consideraciones, el desarrollo de una idea de Ortega acerca de Fichte como antecedente de la ontología del existencialismo, que ahora Gaos viene a justificar con otras noticias, entre las que recuerda su propia opinión sobre la genealogía de *El ser y el tiempo*.

De los otros dos textos adicionales o de la circunstancia en que fueron escritos, ya se ha dado alguna noticia a lo largo de esta Nota. Uno de ellos es la "Presentación" que Gaos escribió para la Colección de Textos Clásicos del Fondo de Cultura Económica y las *Lecciones de Historia de la Filosofía* de Hegel, que inauguraron esa colección en 1955. El otro es el "Aviso" para el tablero de anuncios de la Facultad de Filosofía, del seminario sobre "Marx y Nietzsche, los polos intelectuales de nuestro tiempo", que redactó Gaos el 10 de junio de 1939.

Esta larga nota editorial no puede concluir sin una mención de agradecimiento de su autor a las instituciones y personas sin cuya ayuda no hubiera sido posible la composición del volumen, ante todo a los profesores Ramón Xirau, Alejandro Herrera, Pedro Stepanenko y Alfonso Rangel Guerra. Xirau, además de haber opinado sobre textos inéditos y sobre la manera de ordenarlos, aceptó escribir el prólogo que los presenta; Herrera hizo lo propio con los textos relativos a Leibniz y escribió las páginas que han quedado transcritas; Pedro Stepanenko cumplió una tarea semejante con el apunte sobre Kant; y Alfonso Rangel Guerra prestó auxilio invaluable en las hemerotecas de Monterrey y el archivo de El Colegio de México. Pero también quiere expresar el autor, su agradecimiento a los jóvenes investigadores que lo apoyaron en trabajos de archivo, revisión y captura de documentos: María Elena Madrid, Alberto Espinoza, Ignacio Zamarrón y Felipe Curcó. Todo lo cual, es debido añadir, no hubiera sido posible sin el concurso del Sistema Nacional de Investigadores y de la Universidad Nacional Autónoma de México, esta última por medio de su Coordinación de Humanidades y del Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Fernando Salmerón

DE DESCARTES A MARX.
ESTUDIOS Y NOTAS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

PRIMERA PARTE

De Descartes a Leibniz

Estudio de Rousseau

DE DESCARTES A LEIBNIZ

LA PERSONALIDAD DE DESCARTES*

Señoras y señores –o ¿queridos compatriotas, españoles y mexicanos?...

Estoy muy agradecido a –Descartes, ante todo por haber dado ocasión a que me encuentre por primera vez como me encuentro ahora en esta casa de los españoles en México.

Pero también estoy muy agradecido a los que aprovecharon la ocasión para hacerme hablar aquí...

...y no menos ciertamente, que a nadie, a ustedes, sin cuya asistencia hubiera sido vano todo –salvo, claro está, la muerte de Descartes.

Los organizadores de esta serie de conferencias me pidieron que hablase a ustedes de la personalidad de Descartes. –Ahora bien, una personalidad es ante todo un carácter, un alma, un espíritu. Pero el espíritu, el alma, el carácter se expresa en la cara, en la figura, en los gestos, ademanes y movimientos todos de la persona. No sólo en esto. Se expresa también en el vestido que se lleva y en la manera de llevarlo, en la casa en que se vive y en la forma de vivir en ella... En suma, una personalidad consiste o se manifiesta en toda una serie de cosas y de hechos que van desde el aspecto externo de la persona hasta la intimidad de su alma, desde las circunstancias más o menos materiales que rodean a la persona y representan influencias recibidas y ejercidas, hasta el inconsciente de ésta.

Pero esta serie de cosas y hechos es una serie que va cambiando con el tiempo, desde el nacimiento hasta la muerte de la persona. Este cambio es mayor o menor, según la persona de que se trate; pero naturalmente, no puede faltar nunca del todo. Un lugareño puede no salir de su lugar en toda su vida. Un adolescente puede meterse en un monasterio para el resto de su vida. Pero habrá entrado al monasterio desde fuera de él. Y el lugareño habrá pasado en su lugar de

* Conferencia leída en el Ateneo Español de México en el año del tercer centenario de la muerte de Descartes.

niño a adulto y a viejo. Estos cambios parecen ser también mayores o menores, y afectar a un mayor o menor número de personas, según las épocas de la historia de los distintos grupos humanos. La vida del hombre culto de Occidente en la actualidad parece en general mucho más cambiante, mucho más movida que la de ese mismo hombre en otros tiempos, y que la de otros hombres en todos los tiempos hasta ahora.

Estas observaciones bastan para indicar que una personalidad pide que se la describa o exponga moviéndose en dos dimensiones, por decirlo así. Habría que seguir el cambio en el tiempo del físico de la persona, de su vida psíquica, de sus circunstancias más y menos materiales. Habría, por lo menos, que hacer en los puntos decisivos de la trayectoria longitudinal de la persona en el tiempo, cortes transversales que nos diesen la amplitud entera de la personalidad en cada uno de esos momentos.

Pero ni siquiera con esto tendríamos suficiente –al menos, en el caso de una personalidad como la de Descartes. En efecto, hay personas que desaparecen del todo, para siempre, después de haber sobrevivido en el recuerdo de otras más o menos tiempo. Pero hay personas que sobreviven –como está sobreviviendo aún Descartes. Estas personas son las "personalidades" por excelencia. Decimos también que son "personalidades históricas", que tienen una "personalidad histórica". Esto quiere decir que su personalidad se prolonga en una forma *sui géneris*. Y no sólo se prolonga en el sentido de la mentada supervivencia. Esta misma se presenta como siendo ya una prolongación de antecedentes y precursores. En suma, una personalidad histórica empieza, de cierto modo, antes que la persona misma que la encarnará; así como continúa, también a su modo, después de quedar esa misma persona descarnada por mano de la muerte. Por consiguiente, la descripción o exposición de una personalidad histórica no puede limitarse a lo indicado antes. Tiene que añadir algo, por lo menos, acerca de esta vida histórica de la persona, anterior y posterior a su vida física y psíquica. Y aquí radica el único sentido que puede tener la conmemoración de un centenario como éste de Descartes.

Estas consideraciones han tenido por objeto justificar por adelantado la forma en que voy a tratar de evocar ante ustedes la personalidad de Descartes. Quisiera empezar por conseguir que ustedes lo vean en su imaginación con la cara que tenía, con el traje que llevaba, en el medio ambiente en que vivía. Quisiera lograr, después, que ustedes penetrasen conmigo en su interior, hasta comprenderlo en la intimidad misma, no sólo de su pensamiento, sino también de los resortes de su pensamiento, menos conscientes que éste para él mismo... Quisiera,

en fin, darles idea de la significación histórica de Descartes, tal como se estima esta significación en los círculos de los filósofos del día de hoy.– Pero, según lo antes dicho, la cara, el traje, el medio ambiente, y desde el pensamiento de Descartes hasta su significación histórica, cambiaron o han cambiado con el tiempo... Sólo que estos cambios no tienen todos la misma importancia. El cambio de la cara o el del traje es, sin duda, menos importante que el del pensamiento o el de la significación histórica... Por eso voy a contentarme, en punto a cara y traje, con el Descartes de la madurez –para poder dedicar más tiempo a lo decisivo: la evolución de la vida y pensamiento de Descartes, los resortes de este pensamiento, las circunstancias culturales y la significación histórica de su personalidad. Iremos así de lo más superficial a lo más profundo, y de la madurez de Descartes hacia adelante y hacia atrás en su vida y en la historia.

Naturalmente, nadie puede hoy evocar el físico de Descartes, sino por medio de los retratos del filósofo que han llegado hasta nosotros. Por fortuna, hay toda una iconografía plástica y literaria de Descartes, y en ella alguna pieza muy directa y de gran valor artístico, lo que la hace doblemente fidedigna y evocativa.

El mejor y el más conocido de los retratos de Descartes es el pintado por Frans Hals y conservado en el Louvre. Representa al filósofo probablemente menos de un año antes de su muerte, o a los cincuenta y tres de su edad. Lo representa de medio cuerpo, pero lo primero que interesa es la cabeza. Bajo la peluca a la moda de la época, destacan: una gran nariz, algo levantada en el medio, carnosa de alas y de punta, levemente inclinada ésta sobre el labio superior; unos ojos penetrantes, bajo unas cejas tan levantadas, que los párpados resultan prominentes; una boca larga y apretada, no fina, entre un bigotejo –de puntas cortas caídas sobre las comisuras de los labios– y una mosca espesa. Bajo los ojos, del ala de la nariz a la comisura de los labios, en el perfil de la cara, hay arrugas profundas y otras señales de carne ya un tanto fatigada. El realismo de la pintura se acredita en la reproducción de "un pequeño lunar en la mejilla", del que gracias a uno de los retratos literarios de Descartes, sabemos "que se desollaba de vez en cuando, pero que brotaba siempre de nuevo". La fisonomía resulta en conjunto de una expresión inquisitiva, irónica e indulgente.

Por el mismo retrato literario sabemos además todo lo siguiente. "Sus cejas y sus cabellos eran bastante negros, el pelo de la barba lo era un poco menos; pero comenzó a encanecer ya a los cuarenta y tres años. Poco después decidió llevar una peluca y se encontraron cuatro de ellas entre sus cosas después de su muerte. Estimaba la costumbre de la peluca, especialmente para la salud... como una precaución

contra las fluxiones y otras dolencias de la cabeza. Le gustaba verse peinado decentemente, pero sin ostentación ni lujo. Sus pelucas eran siempre de París (Descartes no vivió en París la mayor parte de su vida)... Poco diferían de la forma de los cabellos que se había hecho cortar. Cuidaba siempre recomendar que no se pusieran en ellas cabellos teñidos, porque cambian demasiado pronto de color, sino que fuesen naturalmente negros, y que se mezclaran con ellos algunos cabellos grises. Se hacía afeitar, en Holanda como en otras partes, al modo francés." ¿Demasiados detalles? Quizá no. Si en un filósofo la cabeza es lo más importante, cuanto se relacione tan directamente con ella...

En el retrato de Frans Hals, la cabeza se alza sobre una valona desde la cual desciende, envolviendo por completo, una amplia capa, que recuerda una observación hecha por el propio filósofo: meditando, iba a concluir que conocemos las cosas materiales por medio de los sentidos y no por medio de la sola inspección del espíritu, "si por casualidad no mirase por una ventana hombres que pasan por la calle, a la vista de los cuales no dejo de decir que veo hombres... y sin embargo, ¿qué veo por esta ventana, sino sombreros y capas...?" Pero por el mismo retrato literario, una vez más, y por otros retratos, sabemos lo que no vemos en el retrato de Frans Hals. Descartes "se vestía de sencillo tafetán verde, según la moda en ese tiempo; no llevaba plumas en el sombrero y espada más que como marcas de su calidad de las que, por entonces, ningún gentil hombre podía dispensarse". "No tanto seguía las modas como se dejaba llevar por ellas. Esperaba que se volviesen comunes para evitar la singularidad; y cuando escuchaba su genio, en el cambio de la moda, descuidaba lo extravagante para retener solamente lo que notaba cómodo." Si quieren ustedes recordar en qué ideas filosóficas últimas se inspiraba este proceder, relean ustedes el cuento de Clarín, *El sombrero del señor cura*.

Descartes era de complexión delicada. Él mismo dice: "había heredado de mi madre una tos seca y una tez pálida que conservé hasta después de los veinte años; por eso todos los médicos que me vieron antes de esta época anunciaron que moriría joven". Sin embargo, el régimen de vida que pudo llevar normalmente, le permitió defraudar a aquellos médicos. Él mismo hizo estudios de medicina, y ejerció ésta a lo largo de su vida, aunque no como estricto profesional, con los demás y consigo. El aludido régimen de vida iba desde lo más material hasta la influencia del espíritu sobre el cuerpo. "Estimaba que conviene siempre dar una ocupación continua al estómago y a las vísceras, como se usa con las ruedas del molino; pero... era necesario tuviesen cosas que suministran poco alimento, tales como las raíces y las fru-

tas; las recomendaba como mucho más adecuadas para prolongar la vida del hombre que la carne de los animales. Por tanto, cuidaba se sirviesen siempre en su mesa legumbres y hierbas de todas las estaciones, como nabos, remolachas, ensaladas de su jardín, manzanas con pan grosero... No se prohibía por completo el uso de los huevos... y había notado... que no hay nada mejor que una tortilla hecha con huevos empollados desde ocho a diez días, pero que se volvía detestable si este plazo era más breve o más largo." Un régimen tan vegetariano era absolutamente insólito en aquellos tiempos, de gota, causada por el régimen fundamentalmente carnívoro. Esto, por un lado; por el otro, él mismo sigue diciendo de la tos seca y la tez pálida: "Sin embargo, la inclinación que tuve siempre a mirar los acontecimientos por el lado que podía volvérmelos más agradables y a tratar que mi contento principal sólo de mí dependiera, creo que fue causa de que esta indisposición, casi natural en mí, poco a poco haya desaparecido totalmente." De toda suerte, no se hizo lo bastante fuerte para resistir lo que le ocasionó la muerte. Ésta tuvo lugar el 11 de febrero de 1650 en Estocolmo, a donde había llegado a principios del octubre anterior el filósofo, invitado por la reina Cristina, para que le diese clases de filosofía. Éstas no empezaron hasta enero, pero la reina decidió que, "para tener el espíritu claro y despreocupado", fuesen a las cinco de la mañana. En los trayectos en carroza desde la embajada de Francia, donde vivía, hasta el palacio real, a aquellas horas y en pleno invierno de Suecia, Descartes cogió una pulmonía, de la que murió a los nueve días.

Pero quizá no influyera sólo el frío, sino también el madrugar, lo que representaba para Descartes una alteración radical de viejos e importantes hábitos. En efecto, "trabajaba mucho y seguidamente, no sólo antes del almuerzo, sino también principalmente desde las cuatro de la tarde hasta horas muy avanzadas de la noche". Por lo tanto, no podía levantarse muy temprano, y en realidad he aquí esta estampa de su vida.

En cierta ocasión, vivía Descartes en París en casa de un amigo íntimo, un señor Le Vasseur. Un día no volvió a la casa, sin explicación alguna. El señor Le Vasseur pasa varios días dedicado a averiguar qué le haya acaecido al filósofo. Por fin, un criado al que encuentra por casualidad en la calle, le dice que su señor está viviendo tranquilamente en otra parte. "Eran cerca de las once y el señor Le Vasseur... queriendo asegurarse en el acto del sitio donde vivía el señor Descartes, obligó al criado a servirle de guía y llevarle a la casa. Al llegar, acordaron que entrarían sin hacer ruido, y el fiel guía, después de abrir suavemente la antecámara al señor Le Vasseur, lo dejó en seguida para ir a disponer el almuerzo. El señor Le Vasseur se deslizó

hasta la puerta de la recámara del señor Descartes, se puso a mirar por el ojo de la cerradura, y lo vio en la cama, con las ventanas de la recámara abiertas, la cortina levantada y el velador, con algunos papeles esparcidos, cerca de la cabecera. Tuvo la paciencia de contemplarlo durante un rato considerable, y vio que se levantaba a medias de vez en cuando para escribir, y volvía a acostarse en seguida para meditar." Conocía los hábitos de Descartes quien dijo que había inventado la geometría analítica estando así en la cama, viendo a una mosca andar volando por el rincón del techo, y ocurriéndosele que la trayectoria de su vuelo podía determinarse fijando sus puntos por la distancia perpendicular de cada uno al techo y las dos paredes. Pero, prosigamos con el relato: "El alternar estas posturas duró cerca de media hora ante la vista del señor Le Vasseur. Entonces se levantó el señor Descartes para vestirse, y el señor Le Vasseur llamó a la puerta de la recámara, como una persona que acaba de llegar y subir la escalera. El criado, que había entrado por otra puerta vino a abrir y afectó quedar sorprendido. El señor Descartes se sorprendió de veras cuando vio a la persona que menos esperaba. El señor Le Vasseur le hizo algunos reproches de parte de la señora Le Vasseur, que se había creído despreciada por la forma de que había dejado la casa. El señor Descartes, por su parte, se permitió invitarle a almorzar, a fin de reconciliarse. Por la tarde salieron juntos para ir a ver a la señora Le Vasseur, a quien el señor Descartes dio todas las explicaciones que ella podía desear, no de filósofo, sino de galán que sabe el arte de vivir en el mundo." Quien cuenta esto es un piadoso abate. Otras personas más laicas y menos piadosas se han permitido sospechar cierta relación entre la extraña conducta de Descartes y los naturales sentimientos de la señora Le Vasseur, de que fue tan fiel portador el señor Le Vasseur.

Cuando Descartes no vivía alojado de paso en casa ajena, sino instalado por más o menos tiempo en casa tomada para él, no dejaba precisamente de saber arreglárselas bien. He aquí el relato de un visitante. "Me fijé con mucha satisfacción en la buena educación de este gentil hombre, en su retiro y en su vida doméstica. Vivía en un palacete, situado en un lugar muy bello, a las puertas de una grande y bella ciudad que tenía universidad, a tres horas de la corte y a dos breves horas del mar. Tenía un número suficiente de criados, gentes bien escogidas y acostumbradas; un jardín bastante hermoso, a cuyo final había un invernadero; y todo alrededor praderas, de donde se veían salir cantidad de campanarios más o menos altos, hasta que en el límite del horizonte ya no aparecían más que algunas puntas. El señor Descartes iba en una jornada, por canal de allí a Utrecht, a Delft, a Rotterdam, a Dowrecht, a Harteim y a veces a Amsterdam, donde

tenía dos mil libras de rentas en un banco. Podía ir a pasar medio día a La Haya y volver a la casa, haciendo este paseo por el camino más bello del mundo, por praderas y entre casas de recreo, luego por un gran bosque que toca al pueblo; éste, comparable a las más hermosas ciudades de Europa, y magnífico en aquel tiempo, por la presencia de las tres cortes; de las que la del Príncipe de Orange, que era exclusivamente militar, atraía a dos mil gentiles hombres en equipo bélico, siendo sus principales adornos el cuello de piel, la banda anaranjada, las grandes botas y la cimitarra. La corte de los Estados Generales comprendía a los diputados de las Provincias Unidas, y permitía ver a la aristocracia en traje de terciopelo negro, con gran gorguera y barba cuadrada, pasando gravemente por las plazas públicas. La corte de la reina de Bohemia era la de las Gracias, que no eran en ella menos de cuatro, pues su Majestad tenía cuatro hijas, a las cuales se acercaba todos los días el gran mundo de La Haya, para rendir pleitesía al ingenio y a la belleza de las princesas... Ya alabé grandemente para mí la elección que había hecho el señor Descartes de una casa tan grata, y lo bien que había sabido ordenar sus distracciones lo mismo que su tranquilidad."

Este medio ambiente holandés es el de la plenitud de su vida, pero no llegó a él sino después de haber pasado por otros muchos: el medio ambiente de las pequeñas propiedades rurales que tenía en el Poiton y en la Turena su familia, de hidalgos de toga; en una de ellas nació, y las que le tocaron en herencia le permitieron andar por el mundo, en la forma que hemos empezado a ver y vamos a seguir viendo, llamándose señor del Perrou;

el colegio de jesuitas de la Flêche, entre Turena y Bretaña, el mejor de Europa en aquel tiempo, y la Universidad de Poitiers, donde estudia derecho y medicina;

los medios ambientes de diez años de viajes, por Holanda, Dinamarca, Alemania, Italia, entrecortados por estancias en París; de estos medios es merecidamente famoso el del cuarto con calefacción de estufa, en un lugar cerca de la ciudad alemana de Ulm, donde durante el invierno de 1619 a 1620 permanecía encerrado solo todo el día y tenía todo el ocio necesario para ocuparse con sus pensamientos, que resultaron memorables;

el medio ambiente de Holanda, donde permanece, sin más interrupción que unos pocos y cortos viajes a Francia, durante una cumplida veintena de años, pero pasando cada poco tiempo de un lugar a otro, la gran ciudad, la ciudad pequeña, el pueblo o la aldea, las afueras de la ciudad o del poblado; volviendo a veces a un sitio por donde ya había pasado;

y finalmente, el medio ambiente de los pocos meses de Estocolmo.

Del periodo de viajes él mismo escribe que durante esos años no hizo "otra cosa que rodar de acá para allá por el mundo, tratando de ser espectador más bien que actor de todas las comedias que en él se representan". Esta frase no es, sin embargo, del todo exacta, en ninguno de sus dos miembros. Puede que Descartes tratase realmente de no ser más que espectador de las comedias del mundo, pero parece que no logró dejar de ser actor en alguna que otra, como ya vimos que hay motivos para sospechar –a menos que Descartes entienda por las comedias que se representan en el mundo exclusivamente las grandes comedias –y tragedias, de la vida pública, y no también las pequeñas comedias y tragedias de la vida privada. De estas últimas la más importante de toda su vida fue sin duda la que le hizo tener de una oscura Helena Jans una hija quizá sólo natural, Francina, a la que sabemos quería mucho, por lo que le afectó también mucho su muerte, a los cinco años. El otro punto en que tampoco es del todo exacta la frase citada, es el de que en aquellos años de viajes no hiciese otra cosa que rodar de acá para allá, porque él mismo añade en el propio pasaje las reflexiones, conclusiones, observaciones, experiencias y ejercicios metódicos que hacía mientras rodaba de un lado para otro. Y no los hacía como un simple accidente de los viajes; todo lo contrario: los viajes respondieron a un plan del que formaban parte esencial aquellas reflexiones y demás.

Al mismo plan respondió, en último término, la tan migratoria estancia en Holanda; el afán por llevarlo a cabo, defendiendo el ocio y la tranquilidad necesarios contra cuanto podía amenazarlos: visitas de seguros inoportunos e impertinentes, discusiones con posibles adversarios, intervención más que probable de un personaje como el cardenal Bérrulle, que quería que Descartes consagrase el genio que Dios le había dado a reformar la filosofía y la ciencia en un sentido favorable a la religión de la Iglesia católica y que estaba en preeminente intimidad con una sociedad secreta dedicada a espiar, denunciar y castigar a los herejes, librepensadores e incluso simples tibios en materia de creencias y de prácticas religiosas. A todo esto responden toda una serie de frases y divisas de Descartes: "Así como los cómicos precavidos, se ponen un antifaz para que no se les vea la vergüenza en la cara, así yo, a punto de subir a la escena del teatro del mundo, en que hasta aquí fui espectador, me adelanto enmascarado." "Quien bien se escondió, bien vivió." Por desgracia, a pesar de todas las precauciones, no logró plenamente la tranquilidad perseguida.

En cuanto al plan mismo –el propio Descartes sintetizó las grandes etapas de su vida así. "Yo fui nutrido en las letras desde la infancia, y

como me decían que por su medio podía adquirirse un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil para la vida, tenía un deseo extremo de aprenderlas. Pero en cuanto acabé todo ese curso de estudios al cabo del cual es costumbre que le reciban a uno en el rango de los doctos, cambié enteramente de opinión. Pues me encontraba embarazado por tantas dudas y errores, que me parecía que tratando de instruirme, no había sacado más provecho que el de haber descubierto, cada vez más, mi ignorancia." "Es por lo que, en cuanto la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores, dejé enteramente el estudio de las letras; y resolviéndome a no buscar más otra ciencia que la que pudiera encontrar... en el gran libro del mundo, empleé el resto de la juventud en viajar." "Verdad es que mientras no hacía más que considerar las costumbres de los demás hombres, casi no encontraba en ellas cosa segura... De suerte que el mayor hecho que saqué de ello, fue que, viendo muchas cosas que, aunque nos parecen muy extravagantes y ridículas, no dejan de aceptarse y aprobarse en general por otros grandes pueblos, aprendí a no creer demasiado firmemente nada de aquello de que sólo me habían persuadido el ejemplo y la costumbre; y así me libré poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y volvernos menos capaces de escuchar la razón. Pero después de emplear algunos años en estudiar así en el libro del mundo, y en tratar de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo." —No otra es la "culta repartición de vida de un discreto", con que cierra nuestro Gracián, contemporáneo de Descartes, el libro que tiene por tema los "realces", del "discreto". "Célebre gusto fue el de aquel varón galante que repartió la comedia en tres jornadas, y el viaje de su vida en tres estaciones. La primera empleó en hablar con los muertos. La segunda con los vivos. La tercera consigo mismo. Descifremos el enigma. Digo, que el primer tercio de su vida destinó a los libros... Éste fue el grande y primer acto de su vida. Empleó el segundo en peregrinar... La tercera jornada de tan bello vivir, la mayor y la mejor, la empleó en meditar lo mucho que había leído y lo más que había visto."

Pero las tres grandes jornadas de la vida de Descartes no se sucedieron rigurosamente. La segunda y la tercera se entretejieron. Después de unos primeros meses de viajes, vinieron los de encierro en el cuarto de la estufa. Los pensamientos con que se ocupó en él consistieron sustancialmente en el plan de una gran obra y en la determinación del método con qué ejecutarla, pero concluyeron en aplazar el acometer la ejecución para una edad más madura —entonces Descartes sólo iba a cumplir veinticuatro años— y en resolver dedicar el tiempo que transcurriese hasta entonces a prepararse para la ejecución, es-

pecialmente ejercitándose en el método. A esta resolución siguió la reanudación de los viajes, hasta la estancia en Holanda, que no acabó con los desplazamientos, como vimos. Desde unos meses antes había empezado, en un retiro rural, la ejecución de la obra planeada años atrás, que en Holanda continuó ya sin interrupción.

La primera gran operación de la obra planeada, operación planeada ella misma ya desde el encierro en el cuarto de la estufa, se presenta ante todo como una consecuencia de las dos primeras jornadas de la vida de Descartes. Educación y viajes le han traído a un estado en que se encuentra lleno de opiniones recibidas –como él las llama– tan sin crítica por parte de la razón, que se ha dado cuenta de que muchas de las recibidas por verdaderas son falsas, pero no sabe bien cuáles de todas las recibidas son falsas y cuáles verdaderas. Este estado es equivalente para él a no saber tampoco bien cómo debe obrar en la vida en definitiva, lo que equivale a su vez, a un exponerse a perder la vida, que se presentaba como evidentemente absurdo a los ojos de la razón. Para salir, pues, de tal estado, piensa Descartes que no hay más que un camino. Es imposible someter todas las opiniones recibidas una por una a una crítica racional que separe las verdaderas de las falsas. Pero las opiniones recibidas las ha recibido o por la vía de los sentidos, o por la vía de la razón, y es posible someter a estas solas dos vías a una crítica racional que separará de todo lo falso recibido por ellas lo verdadero. Esta crítica consistirá en buscar razones para dudar de lo recibido en general por los sentidos y asimismo en general por la razón, y si se encuentran, en considerar lo simplemente *dudoso* como *falso*. Si al esforzarse así por dudar en resumen de todo, hay algo que se resiste a todos los esfuerzos por dudar de ello, o sea, algo literalmente indudable, ello será una verdad que tomar por principio en un doble sentido: en el de ser una primera verdad y en el de proporcionar un patrón de verdad con el que ir buscando otras que ir agregando a esa primera. Saben ustedes que esta operación es conocida bajo el nombre de "la duda metódica" y que dio por resultado la famosa primera verdad enunciada por Descartes con las palabras: "pienso, luego existo".

La segunda gran operación fue la de agregar a esta primera verdad, de la existencia del pensante, la verdad de la existencia de Dios. El pensante encuentra en su pensar, o en sí mismo, el pensamiento de su propia imperfección y el correlativo de algo más perfecto que él. De aquí infiere, primero, que el pensamiento de los más perfecto no puede menos de tener una causa que no puede ser el pensamiento imperfecto, porque esto implicaría el evidente absurdo de una creación de la nada, pues de la nada se habría creado la parte del pensamiento

más perfecto en que éste excede al imperfecto; no, la causa del pensamiento más perfecto no puede ser más que un ser realmente más perfecto que el pensamiento imperfecto; y segundo, no sólo tiene que tener esta causa *el pensamiento de lo más perfecto*, sino también *el pensamiento imperfecto mismo*, pues si éste, en vez de haber sido causado por un ser más perfecto que él, se hubiese causado a sí mismo, se hubiese dado la mayor perfección, ya que no le hubiese costado más, por decirlo así, que haberse dado aquella que tiene.

La tercera gran operación fue la de agregar a las verdades de la existencia del pensante y de Dios la verdad de la existencia de una materia reducida a la pura extensión, a la pura espacialidad, tan distinta, pues, del pensante como distintos entre sí son el pensar y la extensión, pero sin embargo en relación de influencia mutua. La primera verdad, la de la existencia del pensante, enseñó que su ser verdad consistía en su ser evidente, esto es, claro para la razón. De esta enseñanza y de la segunda gran verdad, la de la existencia de Dios, conjuntamente, sacó Descartes esta otra verdad: que todo lo evidente o claro para la razón tiene que ser verdadero o existente, so pena de que Dios nos haya creado para que nos engañemos hasta en lo evidente, esto es, sin remisión, lo que es incompatible con el ser Dios. Ahora bien, la extensión es lo único claro para la razón en todo lo sensible, luego es lo único, de todo lo sensible, que tiene que ser verdadero o existente.

De estas tres grandes operaciones, la final es final, no sólo en el sentido de ser la última, sino en el sentido de ser el fin perseguido por el filósofo desde un principio... En ella, lo decisivo no fue la reafirmación de la existencia del mundo exterior, sino la reducción de este mundo a la pura extensión o espacialidad, porque esta reducción permitía a la ciencia matemática de la naturaleza, a la ciencia moderna, tomarlo íntegramente por objeto; y tampoco simplemente por objeto de averiguaciones puramente teóricas, sino por objeto de transformaciones revolucionarias. "En lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan exactamente como conocemos los distintos oficios de los artesanos, podríamos emplearlos de la misma manera para todos los usos para los que son apropiados, y así hacernos como dueños y señores de la naturaleza. Lo que no es de desear solamente por la invención de una infinidad de artificios que harían que se gozase sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que se hallan en ésta, sino también y principalmente para la conservación de la salud, la cual es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes

de esta vida; pues hasta el espíritu depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo, que si es posible encontrar algún medio que vuelva a los hombres en general mejores y más aptos que hasta aquí, creo que es en la medicina donde hay que buscarlo. Verdad es que lo que ahora está en uso contiene pocas cosas cuya utilidad sean tan grande; pero sin que yo tenga ninguna intención de despreciarla, estoy seguro de que no hay nadie, ni siquiera entre los que la profesan, que no confiese que todo lo que se sabe en ella es casi nada en comparación de lo que queda por saber; y que cabría librarse de una infinidad de enfermedades, así del cuerpo como del espíritu, e incluso quizá de la debilitación de la vejez, si se tuviese suficiente conocimiento de sus causas y de todos los remedios de que nos ha provisto la naturaleza." Es el grandioso ideal que ha presidido hasta el día de hoy el desarrollo de la ciencia y la técnica modernas y de la transformación de la sociedad y la vida humana toda por obra de ellas. Poco antes que Descartes lo había formulado Bacon en términos a los cuales se parecen tanto los de Descartes, que no se puede menos de pensar que éste tenía presentes los de Bacon.

Ahora bien, si el fin perseguido desde un principio por el filósofo fue el que acabamos de ver, las otras dos grandes operaciones que vimos antes no parecen conducir a ese fin de la misma manera. La demostración de la existencia de Dios pudiera no ser a lo sumo más que una especie de intermedio técnicamente necesario, es decir, necesario a una sistematización perfecta, para asegurar la verdad —en definitiva, de la ciencia, que es el fin que interesa. Recordemos aquello de que si existe, y sólo si existe, Dios, lo evidente, tiene que ser verdadero, y que la extensión es evidente. —La demostración de la existencia de Dios pudiera no ser, incluso, más que una concesión hecha, 1) a la tradición de la filosofía, que era hasta entonces la de la ciencia, y 2) al imperio de la fe cristiana, unida como es bien sabido con aquella tradición. Todo depende de la interpretación que se haga de la religiosidad y la personalidad toda de Descartes, y en este punto, tan capital precisamente, los intérpretes más autorizados están divididos hasta los extremos opuestos. Para unos fue Descartes un fiel miembro de la Iglesia católica, un espíritu profundamente religioso, cuya obra entera tendría entonces la significación de un esfuerzo por conciliar lo esencial de la fe cristiana con lo esencial de la ciencia moderna. Pero para otros fue un creyente exclusivo en la ciencia y un hombre realista y prudente, que se dio cuenta de lo peligroso que sería para la subsistencia misma de la nueva ciencia, de la que se tenía por fundador, el no presentarla, no simplemente como compatible con la fe y el orden establecido, sino incluso como aportando a éstos mejores fundamen-

tos que los tradicionales. Esta segunda interpretación parece explicar mejor aquellos detalles de la vida y rasgos del carácter de Descartes a que responden las frases y divisas a que hice antes referencia.

La apologética

Pero cualquiera que sea la relación entre la existencia de Dios y el fin de la fundación de aquella "filosofía práctica", este fin y la primera verdad, la de la existencia del pensamiento, están en una relación esencial.

El mundo exterior se nos da como un literal mundo, ya que esta palabra quiere decir orden, de cosas materiales, extensas o espaciales, sin duda, pero que además tienen cualidades sensibles, colores, sonido, suavidad o aspereza, etc., y valores más o menos ideales, utilidad, elegancia, belleza, sublimidad. Ahí están, pues, no solamente la extensión, sino también las cualidades y los valores. Si se reduce, pues, a la extensión el mundo exterior, lo objetivo, ¿qué hacer con las cualidades y los valores? Expulsados éstos del mundo exterior, de lo objetivo, hay que recogerlos en algún otro lugar. ¿En cuál? No queda más que el sujeto mismo. Se empezará, pues, por considerar las cualidades y los valores no más que como fenómenos de conciencia, más que como pensamientos, según la terminología de Descartes, o como subjetivos. Es como empieza efectivamente Descartes, con la duda metódica y con lo que hace entrar en el pensamiento.

Así, el principio de su filosofía, la existencia del pensamiento, y el fin de la misma, una nueva y revolucionaria mecánica, medicina y moral, se requieren y corresponden mutua y rigurosamente. Pero ¿cómo llegar desde el principio hasta el fin? Siguiendo cierto camino, es decir, cierto método.

"Entre todos los que hasta aquí han buscado la verdad en las ciencias, los matemáticos son los únicos que han podido encontrar algunas demostraciones, es decir, algunas razones evidentes y ciertas."

Se tratará, pues, de vaciar, por decirlo así, al método de la matemática de su contenido matemático, para retener sólo su forma metódica y aplicar ésta universalmente. "Viendo que aunque sus objetos sean diferentes, no dejan de concordar todas –las ciencias matemáticas–, en que no consideran otra cosa que las diversas relaciones o proporciones que se encuentran en ellos, pensé que más valía que examinarse solamente estas proporciones en general... a fin de poder aplicarlas después tanto mejor a todos los demás a que pudieren convenir." Estos todos los demás son realmente todos los demás. "Esas largas cadenas

de razones, todas simples y fáciles, de que los geómetras tienen costumbre de servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen entre sí de la misma manera, y que solamente con tal de abstenerse de recibir por verdadera ninguna que no lo sea, y de guardar siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haberlas tan alejadas que al fin no se llegue a ellas, ni tan escondidas que no se descubran."

Descartes se presentó al público en su primera publicación, el *Discurso del método*, como el hombre dueño de ese método, a la vez que representa éste en una notable relación con los caminos de su vida. "En cuanto a mí, jamás he presumido de que mi espíritu sea en nada más perfecto que los de la mayoría... pero no temo decir que pienso haber tenido mucha suerte en haberme encontrado yendo desde la juventud por ciertos caminos que me han conducido a consideraciones y máximas de las que he sacado un método con el que me parece que tengo medio de ir aumentando por grados mis conocimientos, y de ir elevándome poco a poco al más alto punto que la mediocridad de mi espíritu y la corta duración de la vida le permitirán alcanzar." Pero que el alcance del método no se reducía a este personal, sino que se extendía al de toda aquella filosofía práctica, ya lo vimos por la cita correspondiente: "Mientras no recogí del método de que me sirvo otros frutos sino haber quedado satisfecho tocante a algunas dificultades pertenecientes a las ciencias especulativas, o bien haber tratado de regular mis costumbres de acuerdo con las razones que me enseñaba el método, no he creído estar obligado a escribir nada sobre él... Pero en cuanto adquirí algunas nociones generales tocantes a la física, y... advertí hasta donde pueden llevar y cuánto difieren de los principios usados hasta el presente, he creído que no podía mantenerlas ocultas sin pecar grandemente contra la ley que nos obliga a procurar en cuanto dependa de nosotros el bien universal de los hombres." Y podemos verlo aún más por las palabras que la preceden.

Ahora bien, el esfuerzo reiterado por aplicar ese método al mayor número posible de objetos, es el esfuerzo fundamental y distintivo de la cultura occidental moderna. Por eso no es casi más que una tautología hablar del éxito del cartesianismo. Descartes tuvo un éxito inmediato. Su pensamiento dominó la cultura europea durante la segunda mitad del siglo XVII. Los autores cómicos han sabido ser buenos testigos de las modas, al ridiculizarlas. De la moda cartesiana el autor cómico buen testigo fue nadie menos que Molière, en las *Femmes savantes*. Pero este éxito inmediato fue relativamente efímero. Descartes ya no fue el maestro del siglo XVIII. Del siglo XVIII fueron los

maestros Locke y Newton. En el siglo XIX y en el nuestro hay filósofos neotomistas, neokantianos, neohegelianos. No los hay neocartesianos. ¿Quiere esto decir que Descartes ya no sea más que un gran nombre y no una realidad operante? No, precisamente. Para los filósofos más del mismo día de hoy, para los filósofos existencialistas, Descartes, por haber iniciado el esfuerzo fundamental y distintivo de la cultura occidental moderna, ha seguido siendo una realidad operante en esta cultura –pero ¿y esta cultura misma? ... ¿Continuamos dentro de la edad moderna o hemos entrado en una nueva edad?...

Descartes y Pascal se conocieron. Tuvieron una única entrevista, en la que no se pusieron de acuerdo. Descartes era el hombre del método geométrico aplicado universalmente. Pascal sostuvo que el espíritu geométrico no puede apresar la realidad universal; que en la realidad universal hay una buena parte que sólo puede ser apresada por el espíritu de *finesse*...

¿Puede o no puede la ciencia resolver todos los problemas que se le plantean al hombre?

El centenario de Descartes hace mayores la agudeza y la urgencia de este problema de los problemas de los tiempos modernos, de nuestros días...

Recordemos las grandes jornadas hechas por Descartes a lo largo de los caminos de su vida. Educación y viajes, o sea, cultura y experiencia, le condujeron a aquel punto en que llega a darse cuenta cabal de que no sabe a qué ni a quién fiarse, por decirlo así. En ese punto ¿qué se le ocurre? Fiarse exclusivamente a sí mismo, es decir, a su pensamiento, a la pura y simple evidencia de éste. Desde un principio está total, absolutamente convencido de que la evidencia del pensamiento es algo a que fiarse. La duda metódica implica esta convicción. El resultado de la duda no hace más que confirmarla. Y desde entonces, a Descartes no vuelve a ocurrírsele que bien pudiera ser su pensamiento, con todo y su evidencia, algo no más de fiar que, en suma, la cultura actual y tradicional.

Agreguemos a la anterior dialéctica del materialismo y el idealismo, como fundamento último y origen primero de ella, esta confianza en la propia y personal o individual razón, este racionalismo e individualismo, y tendremos el emblema o la fórmula de la "modernidad". Ésta la incorporó e impulsó Descartes más y mejor que nadie antes que él y que pocos después de él. Si no estamos aún plenamente dentro de la modernidad, lo más que cabe decir es que aún no hemos salido totalmente de ella, es decir, que nosotros aún, somos, por lo menos en el fondo de nuestro ser, cartesianos.

En la vida llega un momento en que no estamos seguros de venir viviendo como debiéramos, esto es, racionalmente. Entonces nos dedicamos a averiguar cómo debiéramos racionalizar la vida. Mientras tanto seguimos viviendo irracionalmente —salvo en el vivir dedicados a semejante averiguación. Es evidente que esta dedicación no tiene sentido más que sobre la base de la esperanza de acabar la averiguación antes que la vida. Pero ¿y si la averiguación fuese tan larga como la vida? ¿si en ésta entrase esencial y fundamentalmente la posibilidad de progresar en saber hasta su término?... La conclusión razonable ¿sería la de que lo mismo da vivir de una manera que de otra, —o la de que hay que vivir esforzándose, de un lado por saber a cada momento lo más racionalmente posible, y de otro lado por portarse en todo momento según el saber del mismo?...

PASCAL. *PROVINCIALES*. NOTAS DE LECTURA

1a/3a.

El año pasado leí por primera vez, cursoriamente, la 1a. Me hizo un gran efecto regocijante principalmente: me pareció sobre todo una obra maestra de gracia satírica. Ahora he leído las tres primeras menos cursoriamente, sin llegar a una lectura estataria la pluma en la mano. La primera no me regocijó tanto: las otras tampoco. No porque el efecto haya sido menor. Sino porque ha sido más reflexivo, más analítico, más profundo: por debajo de la gracia satírica percibida únicamente la primera vez, he advertido más graves intenciones y supuestos. Me parece que una protocolización fiel de las ideas que cruzaron mi mente durante la lectura y un comentario lo más completo posible, debiera tratar por lo menos los siguientes puntos:

Las cartas como expresión de la época:

> Qué "humanidad" fuese aquella en que tenían lugar con el interés público testimoniado en las cartas, aquellas conceptuaciones y divergencias teológicas: qué conceptuación es esta teológica: conceptuar al hombre como dotado de una gracia para obrar y de una libertad para resistir u ob-viar a la gracia: qué experiencia y concepto del hombre haya en esto...

Los motivos de Pascal:

> Por debajo de los expresos y patentes –posición personal en las posiciones hostiles..., los latentes y decisivos: vena de racionalismo individual: abstracción racionalista de las intenciones con-cretas de Arnauld per-seguidas por los censores...: apelación a la razón individual enfrentada directamente con los textos –protestantismo...

La técnica de Pascal:

> El visiteo y las formas de oposición de los interlocutores y refutación recuerdan la de Taine en *Los filósofos del XIX: personificación de los teologemas-de los filosofemas*.

El estilo:

> Es el motivo de la lectura. Escuela de prosa: prosa francesa —moderna: inicia en Pascal. —En la primera lectura me pareció más rápido todavía que ahora: *experiencia de impresión de rapidez del estilo por la de la lectura*. —Pero el año pasado y hoy, maravilloso: breve, rápido; preciso, claro, irónico, gracioso...

La mejor crítica y el mejor testimonio del efecto inmediato son la autocrítica y el testimonio contenidos en la carta de respuesta del "provinciano" a la 2a.

9-XII-38

4a.

Las provinciales: obra maestra de vulgarización (teológica). La vulgarización tan magistral, obra de creación literaria. El jesuita sostiene un principio que parece utópico. En el fondo la idea de la universalidad del conocimiento y sin embargo parece que tiene más presente la realidad de la moral psicológica. Pascal razona con un rigor matemático al que parece que no puede responder la realidad: los muchos casos *en general* aducidos por él parecen también generalidades rigurosas. El cristianismo paulino-agustiniano = rigorista: temor y temblor: S. Pablo-Pascal-Kierkegaard. S. Reinach: los jansenistas, reaccionarios; los jesuitas, los progresistas *liberales*.

11-XII-38

Tema de la 1a. El poder próximo.
2a. La gracia suficiente y la eficaz
4a. La gracia actual: la voluntariedad de las acciones.

5a.

La divulgación como apelación al público lego, pero sano intelectual o moralmente, religiosamente: Descartes y Pascal.

La divulgación en Pascal, probada por la traducción de los latines.

Formidable retrato del jesuitismo: autobombo, dominación universal por la adaptación universal.

Opiniones probables = extensión de las autoridades!

La *gravedad* de los autores como fuente de moral y la renovación de la moral, inspiración de los autores graves!

Relativización temporal de la moral y de las autoridades morales.

¿De qué transformación histórico-universal-eclesiástica son documento *Las provinciales*?

11-XII-38

6a. y 7a.

Métodos de concordancia:

1) interpretación
2) circunstancias favorables
3) probabilidad del pro y el contra

La maduración de las opiniones = el otorgamiento del callar.
Jesuitismo = el mal menor.
Páginas ejemplares de la crítica irónico-sarcástica.
"Las leyes de la Iglesia pierden su fuerza cuando ya no se las observa": jesuitismo = fascismo!
Malevolencia expresa.
El casuismo = arbitrismo de las intenciones: 4) la dirección de la intención.
El fin y los medios.
Realmente, el casuismo es inverosímil!
Característico: el respeto político.
El casuismo permite más que la ley penal.
Jueces y casuistas: acción exterior e intención.
Técnica maravillosa de ordenación coloquial de los pasajes *notables* encontrados en la lectura de los casuistas.

Uno de los libros más interesantes, amenos, instructivos.

11-XII-38

Las provinciales –hasta la 7a. inclusive, al menos –no aportan pensamiento alguno original, ni casi no original, del propio Pascal. Si es así

hasta la última, serán caso de una *obra maestra producida por la mera exposición-crítico-satírica del pensamiento ajeno*: divulgación y arte literario.

Para la crítica y sátira es menester un punto de vista o posición desde el cual ejercerlas: el de Pascal es el de la religiosidad tradicional y vulgar rigorificada en el jansenismo.

Un miembro verdadero, íntegramente solidario de la grey, en la comunión de los santos, no se o-pondría así a comiembros. El racionalismo es *libre pensamiento* –también *en Pascal*.

Las oposiciones internas a la Iglesia –p. ej. entre órdenes– efectos de impulsos pecadores –p. ej. soberbia– a los que hay que *cfr.* el del libre pensamiento y sus raíces –solidaridad y resentimiento jansenista– en Pascal.

12-XII-38

8a.

Cosas verdaderamente de comedia, de ingeniosidad de autor cómico. Fomentadores de la economía moderna!

Personajes. Sumario

Las fuentes de Pascal.
Casos en que resulta más evidente la humanidad del casuismo rígido y reaccionario Pascal.
Las justificaciones de la publicidad.

9a.

Variante de presentación de hechos:
Para la caracterización del "buen P. jesuita": criatura ficticia: porta-voz.
Las devociones contemporáneas.
Suficiencia de los jesuitas!
La impresión entre los mismos.
Los devotos salvajes y feroces.
Rasgos de sensibilidad, de finura psicológica.
Los pecados.

Equívocos y restricciones mentales.
La virginidad: el sí de las niñas.
Misa y sacramentos.
La devoción fácil: la cuestión es captar!

El jesuitismo no quiere más que la sumisión material, no la calidad de la sumisión: con aquella vendrá ésta? *Cfr.* doctrina del amor de Dios 10a.

El jesuitismo es el precursor del fascismo –y del materialismo histórico!

10a.

El tráfico de la penitencia con el Purgatorio.

Propósito de enmienda y absolución: idea de la naturaleza humana.

La novedad de las opiniones en una Iglesia que se origina de una revelación antigua y una autoridad...

Naturalidad y sobrenaturalidad: humanización y destinación.

Dulcificación de la relación Dios-esclavo en la de Padre e hijo y facilidades consiguientes: fundamentación teológica de todo. Maravillosa elocuencia final.

Las provinciales instruyen sobre la actitud de indulgencia de la Iglesia que es objeto de la crítica de los rigoristas.

El jesuitismo es realmente un abandono del rigor cristiano por la dominación material.

Desde el punto de vista *religioso* parece que la razón hay que darla a Pascal: yo mismo a estas alturas me he quedado escandalizado en bastantes pasajes!

Por cierto que la consignación de estos escándalos precisaría las normas morales aún vigentes.

Técnica para descubrir la moral vigente: experimentos de escándalo.

Contenido de *Las provinciales*

1a		El poder próximo
2a	Teológicas	La gracia suficiente y la eficaz
3a		La censura de Arnauld
4a		La gracia actual: *la voluntariedad*

		de las acciones
5a		Jesuitismo! Opiniones probables, *Casuismo*:
6a	Conversaciones con el buen P. Métodos de concordancia	
7a		
8a		Máximas para las condiciones.
9a	Antijesuísticas	"La devoción fácil"
10a		La Penitencia, el amor de Dios y la caridad
11a	De la burla y la indignación y la caridad en materia religiosa.	
12a		
13a	Las imposturas dirigidas a los P.P. J.J. Sobre el asesinato. Doctrinas generales	
14a	Las imposturas	
15a		La "política" de la "calumnia"
16a		Eucarística y Calvinismo
17a	Dirigidas al P. Annat sobre las dos cuestiones	
18a	Capital sobre la gracia en relación con el Protestantismo	

Los personajes

M.N., doctor de Navarra. /M.N: /El Jansenista /El discípulo de M. de Moine /Los nuevos tomistas /El gran Jansenista /Uno de los nuevos tomistas: buen Padre /El doctor neutral en la 1a. /El hábil, y buen P.J. /El, antiguo conocimiento, buen P.J.

12-XII-38

Villey- Ensayos de Montaigne

1) La idea de la modestia

2) El juicio: su ilimitación y su limitación. La moral de la razón heroica. El racionalismo religioso.

3) La burguesía: refinamiento y libertad.

4) Los comienzos imitativos de Montaigne.

5) La literatura del Renacimiento: la literatura erudita de ejemplos y sentencias: Villey explica el gusto de los contemporáneos por ella como una necesidad de inventario y clasificación: me parece que hay que buscar un gusto histórico a iluminar por el nuestro.

6) La diferencia entre la filosofía y la personalidad de Montaigne –ya en Séneca: en Montaigne lo explica Villey, muy bien, por una sugestión literaria de la imaginación –en Séneca, se explica como un *video meliora*, necesario para la vida, pero no utilizado? En todo caso ¿qué congruencia entre la filosofía y estas personalidades?

7) El estoicismo como abstracción (soledad): La abstracción de la vida –en la muerte, la abstracción de la muerte– abstracción de la vida (desvivirse) y la abstracción del cuerpo.

8) Los motivos, no sólo intelectuales, sino también y *principalmente* morales, vitales, de la abstracción: ej: en el mundo antiguo declinante: qué sufrimientos y decepciones para esforzarse tanto por no vivir? el afán de impasibilidad...

9) Montaigne, ejemplo de abstracción en la biblioteca: en medio de su mundo de guerras, éstas no aparecen en su libro, lleno de *imágenes* de la Antigüedad.

10) "Confesar" en el sentido de "proclamar admiración".

11) Por qué a Montaigne le gustan las lecturas que hace entonces?

(1) La vocación literaria de Montaigne.

(2) Porqué el entusiasmo del Renacimiento por la Antigüedad? Hay en Villey otras dos ideas: la de consolación y la de indolencia temperamental.

2-I-39

Provinciales

11a.

Me ha *parecido* formidable, aplastante, la mejor, aunque acaso no lo sea *objetivamente*...

Análisis: 1a. parte) De la risa en materia religiosa: autoridades.
"La risa".
La cólera en materia religiosa.
2a. parte) El reproche de falta a la caridad: su origen.
La caridad en materia religiosa: reglas:
1a) Verdad
2a) Discreción
3a) Objetivo de la risa: los errores, no las cosas santas
4a) Deseo de salvación del ridiculizado.
3a. parte) Faltas de los jesuitas a estas reglas.
La crítica de lo ya criticado.
Risa y cólera contra y para los jesuitas.

4-I-39

12a.

Impostura sobre la limosna.
Impostura sobre la simonía.
Impostura sobre Lessius.
La verdad y la violencia: me recuerda "el espíritu y el impulso".
Obras maestras, escuela de polémica-periodística.
El jesuitismo, en lugar de ser la tradicional –y que yo pienso que hay que restaurar– predicación a los ricos, en lugar de a los pobres, es halago a los ricos: conchabamiento con el poder.

4-I-39

13a.

Los jesuitas hablando en pagano sobre el asesinato (1): para la historia del valor de la humildad.

Con ocasión de las imposturas sobre el asesinato, introducción o complementación de algunas doctrinas generales: derrocamiento de la religión y preservación del Estado; (abrumadora) especulación y práctica; de la probabilidad: de la probabilidad especulativa e inseguridad práctica a la probabilidad especulativa, seguridad práctica; la separación en los libros y la reunión en los consejos (opiniones) de los principios y las máximas; S. Ignacio y los primeros generales –y los casuistas; la diversidad de las opiniones probables. En el casuismo hay que distinguir: la tendencia a flexibilizar la rigidez moral y los excesos de esta tendencia!

(1) Degeneración del *germen de poder de los fundadores*?

5-I-39

Descartes = la filosofía moderna (naturalista, ciencista) ¿Pascal = la filosofía existencial (antropológica, eticista)

Villey. Ensayos de Montaigne

La evolución de Montaigne.
Evolución espontánea –influencia de Plutarco...
Ejemplos propios y "cosas" –de madurez.
Moral del término medio –decepción vital. Historicismo –decepción doctrinal–
circunstancial del Renacimiento,
general de la reflexión antropológico-ética.
Antirracionalismo y "reaccionarismo".
Positivismo.
Subjetivismo = escepticismo!
Mesotismo. Vida privada. (1)
Montaigne-Descartes-Pascal. Del fideísmo al racionalismo
Descartes. Necesidad práctica de ideas-inciertas;
separación de fe y razón; "reaccionarismo"
antropología; el "sentido"; subjetivismo. "Discurs de ma vie et mes actions" *cfr.* Thilbaudet

(1) El inconveniente de esta moral es su ignorancia de los deberes y valores heroicos. ¿Basta mi distinción entre mediocridad y medio tenso?

La evolución Montaigne-Descartes y la mía:

(En este momento, en que me pongo a trabajar la historia, he superado ya el historicismo y empiezo a pensar en *mis* ideas. Así, un "décalage" entre el pensamiento y la actividad de cada etapa de mi vida: durante la historicista no hice la historia; durante la ya no historicista, voy a hacerla...)

historicismo,
antropologismo-eticismo,
positivismo,
reaccionarismo,
subjetivismo, que es todo menos escepticismo: la predicación de la "verdad" de las ideas propias con más fuerza que de las más universales...

5-I-39

"Historia"
La pintura del yo, pintura del carácter y pintura del Yo.
Montaigne es uno de los autores que procediendo espontáneamente realiza un valor –y se percata de él a posteriori. *Cfr.* el *Quijote*.

6-I-39

Las provinciales

14a.

Continuación del asesinato –Elocuencia hacia el final
–El bofetón probable.

6-I-39

Villey. Ensayos de Montaigne

La evolución de Montaigne: hasta el mesotismo –en lo intelectual y en lo moral: relativismo, empirismo.

Lógica de Montaigne según Villey, cap. XI.

Hay un *arte de pensar* que conduce al descubrimiento de la verdad.

Implica en primer lugar una *disciplina* del corazón y del espíritu. Tres reglas principales: guardarnos del *amor propio*, guardarnos de las añagazas de nuestra *imaginación* que se deja imponer por... el interlocutor, conducir nuestro pensamiento con orden y *método*.

En segundo lugar... sumisión a la *experiencia*.

Después de haber observado, es menester de los hechos observados saber sacar *conclusiones* legítimas.

El método de la moral (filosofía) de la naturaleza: diversión de la *muerte = bout, ≠ but*.

Actitudes frente a la muerte

[La filosofía estoica de la muerte es "literatura": abstracción, debilidad, imaginación, diletantismo, de algo que se ve en realidad lejos, que no se tiene, que se afecta tener. *Cfr.* la actitud de los aldeanos de Montaigne en la realidad de la peste.]

– desviación de las *pasiones* [abstracción!]

– moral de los *placeres* (caps. XII, IV) [perfecta: *cfr.* palabras finales]

– de la *virtud* esforzada a la natural

[Montaigne = madurez tardía –y sin vejez]

"La filosofía, el artificio que, añadiéndose a la naturaleza la falsea"

El Príncipe.

Resumen de la moral de Montaigne por Villey.

Apprenez à vous connaître vous-même

Apprenez à tenir en main votre volonté

Habituer votre raison à contrôler à chaque instant vos actions

[Podrían ser estoicismo! ¡No, pues, los principios, sino la *práctica*!]

Para *El estilo de la filosofía* (y el mío).

La irreligiosidad de Montaigne y del Renacimiento:

Montaigne es católico por ambiente, educación, hábito, pero de alma acatólica, irreligiosa.

El Renacimiento es un movimiento acristiano, irreligioso.

En general es un hombre frío. *Cfr.* la nota de Thilbaudet sobre la amistad con La Brétie, en su edición.

7-1-39

Provinciales

16a.

Calumnia contra Ypres
Calumnia contra St-Merri
Calumnias contra Port-Royal
La Eucaristía —El Calvinismo
Ley, fe, gloria
El deísmo
La autoanulación de la calumnia.
Estilo cada vez más duro.

17a.

La herejía
El autor
Historia de la cuestión
La cuestión de fe y la de hecho
La política pro la gracia suficiente y contra la eficaz

18a.

Un cambio de estilo muy sensible.

El sentido de Jansenio, el de Calvino, el de tomistas y sorbonistas: puntualización de la cuestión de la gracia, la más completa y clara, en relación con el Protestantismo, en que se ve que a las distinciones de conceptos no pueden corresponder, no corresponden, distinciones de cosas, realidades, y se plantea el problema de fondo de *Las provinciales*: una religión (religiosidad) pendiente? de tales conceptuaciones y cuestiones.
La posibilidad de sorprender al Papa.
Los principios del conocimiento: sentidos, razón, fe.
Y de la interpretación de la Escritura.

Los errores de la Iglesia acerca de la Tierra (Galileo, Colón)

9-I-39

dégoûté de sí mismo!

Nietzsche. *Genealogía de la moral*

1a.

1) La clave, desde donde leerla e interpretarla, pudiera darla el §12. Es una decepción, una repugnancia de los contemporáneos, lo que llevaría a N. a esgrimir contra ellos una concepción de la historia universal entera a base de una mitización de los arios nobles y conquistadores, –a base de etimología y conocimiento general de la historia. En este supuesto, se trataría de una obra de resentimiento contra los contemporáneos!

Expresión de la situación del hombre contemporáneo.

2) Nietzsche como Marx y en general judíos y teutones (pero alguien ha contrapuesto Spinoza como equilibrado a Schopenhauer como desequilibrado y Nietzsche es de origen eslavo) es un exagerado, un extremista –contrapongámosles la *sagesse* francesa de un Montaigne, un Voltaire, un Stendhal, éste, a pesar del frenesí que quiere poner en sus héroes. El extremismo de N., en algún punto (10c. 11c?) resulta contra-producente, ingenuo, cómico (aunque aquí estoy influenciado por el efecto del *Ecce-Homo*). Pero más que la actitud de un femenino ante la virilidad, me parece la del resentido 1) ante su ficción esgrimitoria 2bis). El resentimiento como tal.

3) Lo que más entusiasmo me ha causado es el actualismo; apenas está tratado temáticamente: apenas algo más que el hecho de ser reactivo-negativo...

La falta quizá capital sea la no precisión de la co-operación de sacerdotes y esclavos –los judíos son las dos cosas– del §13 con su no clara explicación del sustancialismo científico por lo moral y su expresa negación del ser tras el hacer.

4) §15: un modelo de utilización de textos.

5) El estilo: empieza en expositivo, pronto pasa a diálogo trepidante. Una observación que he hecho al final de esta lectura: que la atención

al sentido no me ha dejado atender al estilo, aprehender conscientemente su ritmo; en la lectura de españoles, hago las dos cosas a la vez; el hecho de que lea el alemán sin traducirlo ¿es o no (el) obstáculo?

6) En conjunto, la *Abhandlung* no me parece ejemplar, ni por el método —no funda sus visiones "históricas"— ni por el fondo demasiado unilateral pro los señores y contra los esclavos, pro los arios y contra los modernos. En un más verdaderamente vital, buen vividor, término medio, me parecen la salud, el arte de la vida, la virtud —y la verdad.

23-12-39

DESCARTES Y SU TIEMPO. ROUSSEAU Y SU TIEMPO

Goguel, Elisabeth.– *Descartes y su tiempo*. Labrousse Roger. *Rousseau y su tiempo*. Imagen del Tiempo. Editorial Yerba Buena. La Plata. Buenos Aires. Tucumán.

He aquí unos libritos, ante todo, primorosos. Presentación de gusto exquisito y no sin originalidad, impresión excelente –fuera de alguna que otra errata–, ilustración gráfica como sustantivo y distintivo ingrediente. Y no simples traducciones. Más o menos basados en fuentes ajenas –¡naturalmente!–, textos redactados por los respectivos autores. Se piensa que va siendo hora de que en nuestros países se resuelvan los competentes a no empezarse a traducir simplemente lo que con esfuerzo levemente mayor bien pueden emparejar a las publicaciones sólitas en otros pueblos. La cosa no es del todo indiferente. Abre a la expresión –en el más amplio sentido– vernácula, al matiz, siquiera, cultural, nacional, personal, la vía que la mera traducción tiende a cerrarle. Y en todo caso, el esfuerzo aprovecha, forma al mismo tiempo que lo hace.

¿A quién se dirige la colección –se anuncian y proyectan otros títulos–, a quién puede y debe llegar? Al público que se cultiva; los volúmenes objeto de esta nota y los futuros de títulos más afines, a los estudiantes de "Introducción a la Filosofía". La "histórica" priva decididamente, a virtud de la índole más radical de nuestro tiempo. ¡A ella misma responde expresamente esta "Imagen del Tiempo"! Palabras editoriales: "Se ha pensado por siglos que la verdad filosófica, lo mismo que la verdad de la revelación, está fuera de las contingencias y mudanzas de los hombres. Hoy en cambio recobra importancia la vieja idea de que la verdad es hija del tiempo, que en cada época hay un tejido de creencias e ideas fundamentales que condicionan y dan sentido a las filosofías. Resulta de aquí que sólo sería posible la correcta interpretación de un determinado pensamiento si se le considera como expresión de una vida individual, y si se comprende esta vida en función de los problemas e ideales de la sociedad y la cultura de

la época." "La captación de la realidad entera de una existencia individual, su descripción natural en su medio histórico, representa algo supremo para la historiografía." En estas palabras de Dilthey se inspira la colección "Imagen del Tiempo".

El editor es un joven profesor universitario argentino de Filosofía, ya señalado por publicaciones anteriores. Hay que felicitarle, para estimularle, si es que necesitase de estímulo y estímulo le fuera una felicitación como ésta.

Otras palabras editoriales: "Cada volumen comprende dos partes. La primera es un esfuerzo de síntesis para expresar desde dentro la vida del biografiado sin abstraer de ella sus obras, sino considerándolas como capítulos y expresiones de una existencia. Esta unidad de pensamiento y acción se estudia en relación con las convicciones, ideas e ideales de la sociedad. La segunda parte exhibe unas cien páginas de ilustraciones con sus correspondientes textos explicativos. Las estampas son verdaderos documentos de época; muchas veces, documentos personales; y, siempre, completamente esenciales para reconstruir vitalmente el alma del biografiado y el temple espiritual de su mundo histórico. La preparación de estos volúmenes se ha confiado a escritores conocidos por su trabajo en torno a los personajes y las épocas tratadas; pero la redacción está desprovista de todo aparato erudito."

La autora del volumen sobre Descartes, Licenciada en Letras en la Universidad de París y que "prepara una edición española de las obras y cartas de Descartes", ha seguido principalmente, según declara ya ella misma en la "Advertencia" preliminar, la obra ya clásica de Charles Adam y la que se puede llamar revolucionaria de Maxime Leroy, todavía menos recibida de lo que debiera estarlo, si no para jurar por ella, para reaccionar a sus estimulaciones. Adam suministra el armazón biográfico; Leroy, la interpretación de un punto tan fundamental como el de la religiosidad de Descartes; pero en el texto de la autora no faltan ni los matices mentados al principio de esta nota, ni la utilización de otras fuentes, éstas sobre todo, quizá, en el que acompaña la ilustración gráfica. El autor del volumen sobre Rousseau, Doctor en Derecho de la Universidad de París, laureado por la Escuela Libre de Estudios Políticos, Profesor en la Universidad de Tucumán, que "se ha ocupado de las ideas políticas de Rousseau en cursos universitarios y publicaciones" y "prepara una edición de las obras políticas completas de Rousseau", "con mucho material hasta hoy inédito en español", procede más libremente. En todo caso, cala todo lo a fondo que era compatible con la concisión y la asequibilidad general impuesta por el carácter y propósito de la colección, y arrastra en un

vivo movimiento, desde un principio, desde que presenta la dualidad del hombre y del filósofo cuyas ondulantes relaciones constituyeron la íntima raíz del curso dramático de la existencia de Rousseau. Lástima que en los textos de ambos autores se encuentre un cierto número de galicismos.

EL TEMA DEL *QUIJOTE*

1
Las maneras de tratar del Quijote

El 25 de septiembre de 1864, en junta pública de la Real Academia Española, para solemnizar el aniversario de su fundación, leyó Don Juan Valera el discurso que le habían pedido para la ocasión sus compañeros: *Sobre el Quijote y sobre las diferentes maneras de comentarle y juzgarle*. Empieza Valera exponiendo y criticando con relativo detenimiento la crítica clasicista del *Quijote* en cuanto representada por la de Clemencín; lo que le lleva a examinar lo paródico del *Quijote*, y para ello a hacer una historia e interpretación de la literatura caballeresca, en la que encaja un examen de las figuras de Don Quijote y Sancho, en que encaja, a su vez, un esbozo del alma de Cervantes. Y de vuelta a puntos más estrechamente de crítica, la hace de la falta de unidad de acción reprochada a la obra, por donde viene a discurrir sobre lo alusivo de su contenido a personas y hechos de su tiempo y a recurrir al alma de Cervantes, esta vez para tratar de las ideas políticas y la religión de éste. Y de vuelta, nuevamente, a las maneras de comentar la obra, ya con proporcional brevedad concede, con reservas y limitaciones muy grandes, el comentario filológico, rechaza de plano el filosófico, y finaliza con una sumaria historia e interpretación de la epopeya que vienen a cerrar las de la literatura caballeresca, como en un círculo dentro del cual quedan encerrados –algunos uno en otro– los demás recorridos por el discurso. El indolente y negligente curso de éste, característico de los discursos, ensayos y artículos de crítica literaria y de ideas del autor, como expresión fiel de su personalidad intelectual, no encontró, en la contraria virtud de la flexibilidad acogedora, medio de resultar más completo, según parece que podía haber sido en su momento para autor tan curioso y versado, y, lo que importa más hoy, más profético –de lo que resulta al siglo de distancia. En todo caso, a lo largo

del siglo se multiplicaron y diversificaron las maneras de comentar y juzgar el *Quijote*, en función de los progresos de la historia y la crítica literaria, la ciencia teórica de la literatura y la filosofía, por un lado, el cimero, y por otro, el modesto, la didáctica –la explicación de textos–, inicial y ejemplarmente fuera de España, pero en ésta principalmente en cuanto a la aplicación al *Quijote*. Y estos progresos vinieron a reivindicar singularmente el *género* del único comentario rechazado de plano por Valera, aunque, ciertamente, no la *especie* rechazada por él: el comentario descubre en el *Quijote* una filosofía esotérica, que sin duda no está oculta en él, y sería cosa muy diferente, no sólo del simbolismo patente, aunque múltiple, reconocido tan generalmente en él, desde bastantes días antes del discurso de Valera hasta el mismo día de hoy –dígase, para poner ejemplos de extremas lejanía y cercanía en lugares y tiempos, de Turgueniev a Basave–; sino de otros contenidos no menos precisamente *filosóficos*, ni tampoco menos patentes por no haber sido percibidos hasta disponer de los órganos o instrumentos de percepción aportados por los progresos metodológicos de las ciencias humanas de las letras y las ideas.

El presente ensayo quisiera ser una *muestra*, no más, de aplicación al *Quijote* de una manera de tratar las obras literarias, preferentemente, según es fundado, las obras maestras de la literatura universal, como fuentes de conocimiento de una historia de la que también ellas son parte, la historia de las ideas: mostrando que la fábula novelesca del *Quijote* entraña un tema ideológico, filosófico, en tales relaciones con los temas de la misma índole de obras maestras de otros géneros de la bella literatura y la literatura científica y filosófica coetáneas, que ilustran el puesto histórico del *Quijote* y son caso relevante de la existencia de temas de las épocas históricas –en el sentido del "tema de nuestro tiempo"–, desarrollados en variaciones muy instructivamente diversas, dependientes, en parte, de los diferentes géneros literarios –en el indicado sentido lato– en que se desarrollan. El ensayo será, así, en su plano más superficial y notorio, de literatura –siempre en el mismo sentido– comparada; y hasta de filosofía de la historia en el plano más profundo, al que, sin embargo, no hará sino acercarse –porque, en general, no se propone agotar el asunto, examinando todas las obras aducibles y cada una bajo todos los puntos de vista pertinentes, ni siquiera cada una de las examinadas íntegramente bajo los puntos de vista tomados para examinarla, todo lo cual requeriría un tratado voluminoso, si factible, no para esta ocasión.

2
La razón y sinrazón y la realidad

El *Quijote* es el libro de las *aventuras* de Don Quijote –muy propiamente, si no con exclusividad absoluta: por lo que tiene fundamentalmente de parodia de los libros de *caballerías*.

Las aventuras de Don Quijote parecen no tener más unidad que la del propio Don Quijote: en lo demás, ser tan diferente y tan inconexas como los personajes y hechos con los que Don Quijote va encontrándose. Pero la unidad del ser aventuras de Don Quijote es mucho más profunda de lo que parece a primera vista: la personalidad de Don Quijote, caracterizada por su peculiar locura, hace de todo lo encontrado algo unificado también peculiarmente.

La locura de Don Quijote transforma lo que Don Quijote va encontrando en algo muy diferente de lo que es "en realidad"; por ejemplo –el primero más famoso–, los molinos de viento en gigantes. Pero los gigantes que Don Quijote percibe en lo que Sancho percibe como molinos son para Don Quijote tan *reales* como los molinos para Sancho: la prueba está en que los acomete: la prueba de la percepción es la acción. Y justo por esto mismo es la acción del derribo de Don Quijote por las aspas la prueba de la percepción de Sancho –y de la nueva percepción de Don Quijote, coincidente con la de Sancho: la del derribo. Sin embargo, Don Quijote no se explica sus percepciones lo mismo que Sancho, no da de ellas la misma *razón* que éste: le volvió *no los molinos en gigantes, sino éstos en molinos*, su enemigo el sabio Frestón, que ya le había robado el aposento y los libros, y es un sér puramente imaginado por Don Quijote, pero como real.

La realidad de los gigantes para Don Quijote es obra de su locura, de su *sinrazón* –aunque muy de acuerdo con la teoría de la percepción de la ciencia psicológica: un percepto es el producto de dos factores: uno, sensaciones, "apercibidad" por el otro, imágenes, ideas preconcebidas, "prepercepciones". Don Quijote apercibe con imágenes e ideas tales, que percibe gigantes y no molinos.

La razón que da de la percepción inicial de gigantes y la final de molinos, es obra de las mismas imágenes e ideas preconcebidas.

En justa correspondencia, la realidad de los molinos para Sancho es obra de su buen sentido, de su sensatez, cordura o *razón*.

Generalizando, se dirá: la realidad resulta determinada por la razón o la sinrazón –pero con la diferencia de que la determinada por la razón presenta una secuencia o consecuencia que no presenta la determinada por la sinrazón: la realidad es para Sancho siempre la misma, realidad de molinos; para Don Quijote, pasa la realidad de ser

de gigantes a ser de molinos —en que son *vueltos* los gigantes por el sabio enemigo.

La aventura de los molinos tiene, pues, esta constitución:

1a. Psicológico-ontológica profunda.

Para don Quijote: percepción, decepción, razón de ésta, pero razón imaginaria, no consecuente con la decepción, sino con la inicial percepción, con las imágenes e ideas preconcebidas factores de ésta.

Para Sancho: percepción sin decepción, antes verificación de previsión; ni razón imaginaria, sino consecuente con la percepción.

Muchas otras aventuras, ante todo la mayoría de las primeras, las anteriores al internamiento en Sierra Morena, tienen la misma constitución; pero *no todas*: por lo pronto, las hay de las siguientes constituciones, variantes de la 1a.

2a. Con transformación, pero sin decepción, y por tanto con razón *consecuente* con la transformación, las aventuras de Puerto Lápice y del cuerpo muerto: Don Quijote percibe a la señora vizcaína y sus acompañantes como princesa y encantadores que la llevan cautiva, respectivamente, y al cuerpo muerto y encamisados portadores y acompañantes de él como cuerpo de un caballero cuya venganza le estaba reservada y como cosa mala y del otro mundo, también respectivamente; pero como vence al escudero de la señora y pone en fuga por el campo a los encamisados, no experimenta decepción, antes verifica las imágenes e ideas factores de las percepciones, o puede aceptar las razones que le dan del insólito cortejo.

3a. Sin transformación, por tanto sin decepción, o con decepción y razón *consecuentes* con la realidad no transformada: las aventuras de los yangüeses y los galeotes: Don Quijote los percibe como Sancho, y cuando los primeros lo muelen a palos y los segundos lo derriban a pedradas, decepciones *consecuentes* con el ser como los percibe, da las razones, *consecuentes* también con ello, del no deber poner mano a la espada contra quien *no es caballero* o del hacer bien a *villanos*.

Pero desde que el Cura y el Barbero logran la cooperación de Dorotea para reducir a Don Quijote, y Dorotea y el Barbero se disfrazan de infanta Micomicona y su escudero, se inician otras especies de la constitución de las aventuras de Don Quijote.

4a. La transformación de la realidad, ya no por la *locura* de Don Quijote, sino por *obra de cuerdos*. Congruentemente, Don Quijote ya no necesita percibirla de acuerdo con sus imágenes e ideas preconcebidas, pero no con la percepción de los cuerdos, sino que la percibe de acuerdo a la vez con aquéllas y con ésta, porque los cuerdos han puesto lo real para ellos de acuerdo con las imágenes e ideas de Don Quijote, es decir, empiezan a proceder como insensatos ellos mismos.

En esta variante, la obra de los cuerdos comprende una transformación *material* de la realidad por medio de los disfraces. Más sútil es la variante.

5a., del episodio de la bacía del Barbero y la albarda de su burro: la obra de los cuerdos consiste meramente en aseverar que la bacía es yelmo y la albarda jaez, o en una especie de transformación de la realidad por obra de la palabra o meramente *verbal* –con esta doble consecuencia: Don Quijote verifica su percepción de la bacía como yelmo y la albarda como jaez, al oírla verificada por la autoridad de todos, pero el barbero cree volverse loco: la realidad de su percepción entra en conflicto con la realidad aseverada por la misma autoridad. Generalizando:

la realidad resulta determinada,
no simplemente por la razón o la sinrazón,
sino, más complejamente, por las *razones*, en el sentido de las *palabras*, de los demás: normalmente, conforme con la *razón* de ellos.

Pero no son los anteriores, la locura propia, la obra ajena material y la obra ajena verbal, los únicos operadores de la transformación de la realidad –de la realidad para unos en la realidad para otros.

6a. En el episodio de los cueros de vino interviene el *dormir* o el *sueño* con sus *sueños*.

En la segunda parte tienen, notablemente, la constitución 3a., sin decepción, la aventura de los leones; la 6a., la de la cueva de Montesinos; y la 4a. y 5a., con peculiares incrementos, los sucesos consecuentes a las tramoyas montadas por orden de los Duques; pero todavía añade una digna de particular mención, la

7a., el episodio del retablo de Maese Pedro, en que interviene, como operador de la transformación de la realidad, el singularísimo que es, dentro del *teatro*, el *de muñecos*.

Lo anterior dista muchísimo de agotar, ni el repertorio de las constituciones de las aventuras, ni el análisis de cada una de las aventuras, ni siquiera el de sus constituciones; pero parece razón suficiente ya para concluir: seguro que Cervantes no se propuso fabular novelescamente el tema de las relaciones entre la razón y la sinrazón y la realidad; que ni siquiera tuvo conciencia de él; pero es un hecho que es el tema unificador de la fábula de su novela, por esencial, a fondo, de ella. Ahora bien, se encuentra que el mismo tema y temas relacionados esencialmente con él, como los de sueño, el teatro y lo sobrenatural, son temas de obras maestras de la literatura –en el repetido amplio sentido que abarca la científica y filosófica– rigurosamente contemporáneas o al menos coetáneas; y la comparación de la manera de tratar

estas obras tales temas con la de tratarlos el *Quijote*, no sólo hace comprender y valorar éste más acabada y justamente, sino que tiene un interés superior incluso al de la comprensión y valoración de él.

3
La locura

La determinación de la realidad por la *razón* tiene por esencial *verificación* la relación de la sinrazón o la *locura* con la realidad. Así en el *Quijote*, según lo resumido en el capítulo anterior. Pero exactamente por los mismos años en que Cervantes escribe y publica las dos partes del *Quijote*, escribe y representa, o hace representar, y en casos publica, Shakespeare sus obras maestras, obras del periodo de las cuatro grandes tragedias, *Hamlet, Otelo, Macbeth* y *Lear*, y del último periodo, de las nuevas comedias, culminantes en *La tempestad*; y de estas obras maestras, es el tema de la locura tema capital en el *Hamlet* y el *Lear*: es cosa, pues, de examinar siquiera el *Hamlet* en comparación con el *Quijote*.

Shakespeare presenta a Hamlet *fingiéndose* loco *para* asegurarse y asegurar la justicia que debe hacer con su tío y su madre en reparación y a insistencia del "espíritu" de su padre.

Cervantes presenta a Don Quijote *volviéndose* loco *por* la lectura de los libros de caballerías hasta el punto de hacerse un nuevo andante.

La locura real de Don Quijote es, pues, esencial a éste: hace de él justamente Don Quijote, hasta el extremo de que, cuando recobra la razón y deja de ser Don Quijote, deja de ser, muere.

La locura fingida de Hamlet ¿es simplemente un medio más o menos accidental para lograr la finalidad del cumplimiento de su deber filial, éste, sin duda, esencial?, ¿o tiene una relación más esencial aún con su personalidad? —Pero ¿cuál es ésta? Se la ha caracterizado tan variadamente..., e insistentemente como enigmática, lo que equivale, en realidad, a caracterizarla, paradójicamente, como incaracterizable. Sin embargo, hay en Hamlet un proceder a la vez tan patente, que reconocerlo en él no parece que sea, ni siquiera que pueda ser, interpretación, y tan esencial, que sin duda lo caracteriza cabalmente: la irresolución. Parece imposible ni dudar de que Hamlet *es* el irresoluto. La cuestión sería, pues, la doble: qué signifique, lo más a fondo posible, la irresolución como condición humana; y en qué relación esté la fingida locura de Hamlet con su condición de irresoluto.

Los animales obran sólo instintiva e impulsivamente. Los espíritus puros sólo son concebibles obrando como tales: de forma puramente

espiritual. Los hombres *pueden* obrar, ya instintiva e impulsivamente, ya resolviéndose a obrar conforme a los dictados de la razón, y así *deben* obrar. La resolución en este sentido, el único propio rigurosamente, de resolución racional, expresión en rigor pleonástica, es un término medio entre el obrar únicamente impulsivo e instintivo y el obrar del espíritu puro, que ni podría resolverse, porque no podría obrar más que racionalmente. Por tal término medio es en particular el hombre lo que es por su naturaleza toda: un sér peculiarmente intermedio entre los inferiores a él, los infrahumanos, que percibe, y los superiores a él, los sobrehumanos, que concibe. Pero esta suposición intermedia no es de un equilibrio estable; es de un equilibrio inestable, pues que entraña una oscilación, una vacilación, entre parejas de extremos y la recaída en el uno o en el otro, o en ambos, que siempre acaban por tocarse. En el caso de que se está tratando, son los extremos el de la irresolución, que da y se da razones, no para pasar a resolución conforme a ellas, sino para no pasar a tal, y el del resolverse impulsivamente, por decirlo así, que es decirlo impropiamente para decirlo más significativamente por contraste expreso; y como el hombre no puede existir sin obrar, el irresoluto acaba por resolverse impulsivamente. Lo debido humanamente, y en este sentido lo normal y hasta lo humano, es el resolverse; y correlativamente son anormales, patológicos, y hasta no humanos, los extremos, a uno u otro de los cuales, predominantemente, o a los dos, alternativamente, se acercan más o menos los individuos humanos: el obrar sólo impulsivamente, animalmente, y el raciocinar sin pasar a resolverse, la irresolución y el acabar resolviéndose impulsivamente.

La irresolución de Hamlet es, pues, una locura real, por debajo de la fingida; y ésta no es sólo, ni un medio accidental para la realización de un fin para no realizar el cual se da una razón tras otra la irresolución; ni siquiera un disfraz que se pone, sin conciencia de él como tal, para no reconocerse en su locura, la irresolución, sino el medio esencial de ésta para quedarse en sí misma, raciocinando reiteradamente para no pasar a la resolución.

Tal como hace Shakespeare revivir escénicamente la figura histórica, es Hamlet la encarnación de la irresolución, que se finge loca siéndolo auténticamente, y acaba resolviéndose impulsivamente: impulsivamente mata Hamlet a Polonio primero y a Claudio por fin.

Semejante constitución del hombre está en esencial relación con otra, tan propia de su naturaleza. Para los animales no hay más que lo real –y para los espíritus puros. El hombre es el único sér para el que hay, además de lo real, lo ideal. Para los animales no hay ideal. Para los espíritus puros, tampoco: no tienen, no pueden tener, ideales

–que realizar. Esta otra constitución del hombre entraña también la inestabilidad, oscilación, vacilación entre extremos y caída en ellos que es constitutiva de la naturaleza humana toda: ahora, hacer profesión de un ideal irrealizable –en la realidad del caso; no tener ideal alguno, por atenerse meramente a la realidad del caso: el idealismo *utópico, quijotesco*, y el realismo *a ras de tierra, sanchopancesco* –porque es esta otra dualidad de la naturaleza humana la que encarnó Cervantes en Don Quijote y Sancho tan paradigmáticamente, que impuso a sus dos términos los nombres derivados de los de sus héroes. Lo normal, lo humano, lo debido, es tener ideales realizables y realizarlos; y correlativamente son anormales, no humanos, los extremos, a los cuales también en este caso se acercan más o menos predominante o alternativamente los individuos humanos: el idealismo utópico, de locura, por simpática que resulte, y el realismo sin ideal, que si no tan de locura –porque no es absoluto–, es menos simpático: la simpatía la debe Sancho a no ser tan Sancho, tan sólo Sancho...

Shakespeare unió los extremos de la irresolución y la resolución impulsiva en Hamlet, como se dan unidos en la naturaleza humana. Cervantes repartió los extremos del idealismo y el realismo entre Don Quijote y Sancho, pero menos de lo que parece, porque las figuras de Don Quijote y Sancho están emparejadas hasta el grado de que ninguna de las dos sería la que es, plenamente, sin la otra, debido a la creciente compenetración, interpenetración, del uno y del otro, tan patente en el creciente quijotismo de Sancho, y si no tan patente, no menos efectiva en el acercamiento íntimo de Don Quijote a Sancho hasta el recobro de la razón.

La esencial relación de esta segunda constitución de la naturaleza humana con la primera está en que, en conjunto, se cruzan: la impulsividad, la resolución y la irresolución versan sobre la realidad y el ideal; el idealismo y el realismo pueden ser impulsivos, resueltos, irresolutos. Hamlet no se resuelve a realizar el deber, el ideal, antes lo invoca, más que paradójica, pervertidamente, para no realizarlo: si su razón determina racionalmente el ideal, su irresolución no determina prácticamente la realidad conforme a él, sino que la determina sólo irracional, demencialmente, pensando en todo y del todo consecuentemente "*there is nothing either good or bad, but thinking makes it so*" (II, 2); y su impulsividad es, como toda, mera reactividad a su correlativa realidad. Don Quijote reacciona impulsivamente a la realidad determinada por su locura, pero discurre y se resuelve muy sensatamente en relación con la realidad no determinada por su locura que se entrevera muy complejamente con la determinada por ella: "Mirábalo el Canónigo, y admirábase de ver la extrañeza de su grande locu-

ra, y de que en cuanto hablaba y respondía mostraba tener bonísimo entendimiento; solamente venía a perder los estribos, como otras veces se ha dicho, en tratándole de caballería." (primera parte, capítulo XLIX). Sancho razona y se resuelve con su característico realismo en tanto no lo hace contagiado de la locura de su amo, y cuando no reacciona impulsivamente, como en defensa propia.

Shakespeare y Cervantes, como los grandes artistas en general, crearon artísticamente —que es decir de forma peculiarmente intuitiva sobre todo—, fabulando acciones de ellas, figuras que, al encarnar lo entrañable de los humanos reales y sus acciones, lo desentrañan a los espectadores y lectores, simpatéticamente conmovidos, y permiten trasponerlo metódicamente en sistemas de conceptos a la crítica, ciencia y filosofía. Es el único sentido en que puede hablarse de una filosofía *entrañada* en obras como las de Cervantes y Shakespeare; no la de las frecuentes sentencias y disquisiciones morales, políticas, estéticas, hasta metafísicas puestas en boca de sus personajes por el dramaturgo y el novelista, o por cuenta propia de éste en algún lugar.

4
Lo cómico

Lo *cómico* vino a ser sinónimo de lo *teatral* en general, como se comprobará en capítulo ulterior de este ensayo, pero su sentido más propio es el tradicional que lo opone a lo *trágico* como las dos especies cardinales de lo teatral. En este sentido hay en el *Quijote* un ingrediente cómico, que fue el más patente para los lectores coetáneos, y sigue siéndolo para los más sencillos o ingenuos, o menos "sofisticados"; en parte, sin duda, por ser el predominante en las primeras aventuras de Don Quijote: las caídas, palizas y demás decepciones materiales de las primeras aventuras pertenecen al repertorio de lo cómico más tradicional y vulgar, aunque las recibidas por Don Quijote las deba éste a algo tan poco vulgar y tradicional como su singularísima locura. Paulatinamente, con el proceso del tema de la razón y sinrazón y la realidad, va la comicidad tradicional y vulgar de las primeras aventuras subsumiéndose y transmutándose en el *humorismo* que va dominándolo todo y embebiéndolo y transfigurándolo. Y es por este humorismo por lo que en el *Quijote* no llega a haber tragedia: lo que hay en Don Quijote de potencia de trágico no llega al acto, por fundirse con lo cómico en lo tragicómico del humorismo, que difiere de la tragicomedia escénica tradicional justo porque en ésta no se funden así los dos elementos, sino que alternan, prevaleciendo ya el uno, ya el otro, aunque nunca últimamente el trágico.

Un ingrediente, a su vez, del cómico del *Quijote* muy señalado como tal, es el aportado por Sancho, con su figura, su rusticidad y socarronería, sus refranes y también sus propias aventuras y desventuras, desde la del manteamiento hasta las del gobierno de Barataria. También este ingrediente participa, naturalmente, del repetido proceso del asunto y tema todos: el *clímax* de la comicidad de Sancho subsumida y transmutada en el humorismo está, sin duda, en la inversión mutua de las posiciones respectivas de él y de su amo, éste recobrando la razón, aunque sólo sea para morir, y él esforzándose por reanimar al amo con la ilusión de la vida pastoril.

Pues, por los mismos años en que se había engendrado en una cárcel el hijo seco, avellanado y antojadizo del estéril y mal cultivado ingenio de Cervantes, y poco antes de componer el *Hamlet*, compuso Shakespeare su única comedia *realista*, por el ambiente y los personajes, si no por la intriga, las *Alegres comadres* –que traducir *Casadas* fuera más fiel, no sólo al original *Wives*, sino al sentido, moral, de la obra, que se indicará–; y esta comedia sugiere instructivas comparaciones de su comicidad con lo cómico del *Quijote*, tanto más cuanto que se ha comparado con Sancho al protagonista –si tal se le puede decir– de la pieza. Pero hay que empezar justo desechando esta comparación, por infundada –pues ¿fundada en qué? ¿En el físico de Falstaff y el de Sancho? Alfonso Reyes ha dejado expuesto cómo en el *Quijote* no consta, tan expresamente como debiera para fijarlo con precisión plástica indubitable, el físico de Sancho; pero aceptando la imagen de él tradicionalmente fijada, tampoco resulta idéntica con la de Falstaff fijada, ésta sí, por el autor: si Sancho era rechoncho, no era adiposamente corpulento como Falstaff; y, en todo caso, una similitud de estampa no sería razón suficiente sin suficiencia de parecido entre las andanzas y lo cómico todo del uno y del otro –ahora bien, esta suficiencia es la que no se encuentra: sin duda, las tres burlas de que es objeto Falstaff –el ser metido en la cuba de ropa sucia y echado al Támesis, el ser disfrazado de vieja tenida por bruja y echado a palos, el disfrazarse de ciervo y ser pinchado por los disfrazados de hadas y duendes– son de la misma especie de comicidad que las desventuras de Sancho como la antes mentada del manteamiento; pero las *Alegres* son una *farsa* cuyo sentido moral –condenación del libertino donjuanesco y afirmación de la compatibilidad del carácter jovial de las casadas con su fidelidad conyugal– ni rosa ni avizora el humorismo del *Quijote*. La comicidad, de farsa, hay que insistir, de las *Comadres*, sería comparable, más bien, a la de los entremeses y las *Ejemplares* de Cervantes, de burlas de la misma especie cómica, y hasta moral,

como *El vizcaíno fingido* y el duplicado de *El viejo celoso* y *El celoso extremeño*.

5
El sueño

La determinación de la realidad por la razón tiene la indistinción de la vigilia y el sueño, como se verá en capítulo ulterior, radical por *falsificación* —como se dice ahora para decir lo contrario de *verificación*: en vez de lo que prueba la verdad de un pensamiento, lo que prueba su falsedad. No es, pues, precisamente puro azar la aparición del tema del dormir y del sueño con sus sueños en conexiones diversas con el de la razón y sinrazón y la realidad.

El dormir del padre de Hamlet es aprovechado, si cabe decir, por su hermano para destilarle en el oído el veneno que lo mata, pero esta acción no está *representada directamente* en la de la obra, sino sólo *representada*, por los actores ambulantes ante la corte, *en la acción representada* en la obra.

Cuando Guildenstern y Rosencrantz abordan a Hamlet, para cumplir el encargo del tío de éste, de averiguar qué pasa con el sobrino, y el diálogo llega en seguida al paso en que Hamlet declara que Dinamarca es una prisión para él, y Rosencrantz le dice que porque tal la hace su ambición, replica.

> *Hamlet* —O God, I could be bounded in a nutshell and count myself a king of infinite space, were it not that I have bad dreams.

Y sigue el diálogo:

> *Guildenstern* —Which dreams indeed are ambition, for the very substance of the ambitions is merely the shadow of a dream.
> *Hamlet* —A dream itself is but a shadow.
> *Rosencrantz* —Truly, and I hold ambition of so airy and light a quality that it is but a shadow's shadow.
> *Hamlet* —Then are our beggars bodies, and our monarchs and outstretched heroes the beggar's shadows. (II, 2)

En el soliloquio en que reflexiona sobre el efecto causado en el tío por la representación de su fratricidio, dice Hamlet:

> It is not monstrous that this player here,
> But in a fiction, in a dream of passion,
> Could force his soul so to his own conceit
> That from her working all his visage wann'd... (*Ib.*)

donde la mención del sueño es simplemente figurada: *dream of passion* por la pasión ficticia del actor, que, a pesar de ser ficticia, le hace actuar como actúa, mientras que

> . . . I,
> A dull and muddy-mettled rascal, peak,
> Like John-a-dreams, unpregnant of my cause. . . (*Ib.*)

es decir, permanezco mudo como un durmiente.

Y en el soliloquio más famoso, el del *to be, or not to be*, las palabras:

> . . . To die: to sleep;
> No more; and by a sleep to say we end
> The heart-ache and the thousand natural shocks
> That flesh is heir to, 'tis a consummation
> Devoutly to be wish'd. To die, to sleep;
> To sleep: perchance to dream. Ay, there's the rub;
> For in that sleeps of death what dreams may come
> When we have shuffled off tis mortal coil,
> Must give us pause. (III, 1)

Y a esto se reduce prácticamente el tema del sueño –del dormir y de los sueños– en el *Hamlet*. Pero si el aprovechamiento del dormir del hermano por el fratricida no pasa de ser un recurso trillado, lo demás pasa del todo de ser tal. La ambición puede reconocerse en la relación profunda en que la ponen los camaradas de Hamlet con la situación y personalidad de éste, como motivo de la acción a que precisamente no se resuelve; y hasta el conceptuar la ambición de sombra de la sombra que es el sueño que ella es, puede tomarse por sugerencia de una relación profunda, esencial, entre la irresolución y la ambición: lo que ésta tiene de sueño y sombra haría de ella motivo insuficiente para la resolución –en el caso de Hamlet, porque en otros, como en el de los Macbeth, las resoluciones que motiva le dan a ella misma la consistencia más lejana concebible a la de la sombra y la de los sueños. Pero en el caso de Hamlet, la inconsistencia, de sueño, de su ambición, sería confirmada por su verse a sí mismo como siendo, todo él, un *John-a-dreams*. Y en el famosísimo soliloquio, el irresoluto por naturaleza, ahonda su naturaleza, la irresolución, haciendo de ella una irresolución entre los términos más extremados y radicales posibles, los de la existencia y la inexistencia –si ésta fuese como un dormir sin soñar, y no con sueños que podrían ser una vida tan penosa como aquella en la que se piensa estar despierto: con lo que la irresolución queda ahondada hasta el máximo, metafísico, posible.

Don Quijote, soñando que estaba en batalla con el gigante enemigo de la Micomicona, batalla realmente con los cueros. Pero su dormir era tan profundo, que no despierta hasta que el Barbero le echa encima de golpe un gran caldero de agua fría del pozo. La intervención del sueño parece la misma en la locura que en la cordura: los sueños del cuerdo se nutren de la realidad de éste en la vigilia, aunque regularmente desfigurándola, por la intervención del inconsciente; los sueños del loco se nutren también de la realidad de éste en la vigilia, pero como esta realidad es una realidad determinada por la locura, imaginaria para los cuerdos, puede tener con ella una continuidad sin desfiguración, de la que la prueba es que Don Quijote pasa sin transición del batallar dormido con el gigante-los cueros a tomar despierto al Cura, que le tiene de las manos, por la Micomicona, ante la cual-el cual (el Cura) se hinca para asegurarle que el gigante ya no podrá hacerle mal y darse él por quito de la palabra dada a la princesa. Ahora bien, esta continuidad sin desfiguración diferencia en verdad la intervención del sueño en la locura respecto de la intervención del sueño en la cordura: el loco vive en la vigilia y en los sueños una misma realidad aparente; el cuerdo, aun cuando vive en vigilia y en los sueños la misma realidad profunda, vive en la apariencia realidades diversas.

Es lo que confirma la aventura de la cueva de Montesinos, en que la intervención del sueño es de una amplitud, plenitud y poesía mucho mayores. En la cueva, Don Quijote se duerme en la especie de rellano en que se detiene, sienta sobre la soga y está la media hora al cabo de la cual le sacan el primo y Sancho, tan dormido, que les cuesta zarandearlo bien el despertarle. Cuando lo hace, dice que le han "quitado de la más sabrosa y agradable vida y vista que ningún hombre ha visto ni pasado", por lo que acaba "de conocer que todos los contentos de esta vida pasan como sombra y sueño", y les cuenta cómo había llegado a ella. Sentado sobre la soga, "me salteó un sueño profundísimo; y cuando menos lo pensaba, sin saber cómo ni cómo no, desperté dél y me hallé en la mitad del más bello, ameno y deleitoso prado que puede criar la naturaleza, ni imaginar la más discreta imaginación humana. Despabilé los ojos, limpiémelos, y vi que no dormía, sino que realmente estaba despierto; con todo esto, me tenté la cabeza y los pechos, por certificarme si era yo mismo el que allí estaba, o alguna fantasma vana y contrahecha; pero el tacto, el sentimiento, los discursos concertados que entre mí hacía, me certificaron que yo era allí entonces el que soy aquí ahora". Y sigue con la narración de lo visto y vivido en los tres días que según su cuenta había estado en aquellas partes, cuya compatibilidad con la media hora susodicha, o la hora pasada desde que había bajado a la cueva hasta aquel momento de la narración, ex-

plica Sancho con una relatividad del tiempo, tan cierta del de la vigilia y el de los sueños: "como todas las cosas que le han sucedido son por encantamiento, quizá lo que a nosotros nos parece una hora, deba de parecer allá tres días con sus noches". Y cuando Sancho afirma que no cree que su amo haya visto ni vivido lo que cuenta sino porque "aquellos encantadores que encantaron a toda la chusma que... dice que ha visto y comunicado allá abajo, le encajaron en el magín o la memoria toda esa máquina que nos ha contado", Don Quijote insiste: "Todo eso pudiera ser... pero no es así; porque lo que he contado lo vi por mis propios ojos y le toqué con mis mismas manos." En suma, que Don Quijote se durmió y soñó que despertaba en el prado del alcázar de Montesinos y que se cercioraba de estar despierto en él y durante toda su estancia en el alcázar y aledaños –sin perjuicio de despertar, zarandeado por el primo y Sancho al salir de la cueva, y decir lo citado. No se puede dar mejor expresión literaria concisa a la experiencia vulgar de los sueños que tienen todas las características de precisión, viveza y coherencia de la vigilia y la consecuente idea de la indistinción de la vigilia y el sueño; con la particularidad de que la característica de la coherencia de la vigilia, que contrasta con la incoherencia que parecen tener regularmente los sueños, y por lo mismo hace a los que excepcionalmente la tienen los más indistintos de la vigilia, resulta reforzada en el caso de la coherencia de los sueños *con la vigilia* que es el caso de la locura, como ya en el episodio de los cueros de vino: en este de la cueva, Don Quijote sueña, no sólo con los personajes del romancero, que esperaban su visita y esperan ser desencantados por obra o virtud suya, sino con las labradoras en que recientemente le había presentado Sancho encantadas a Dulcinea y dos doncellas suyas, cuyo próximo desencanto le profetiza ahora Montesinos.

El tradicional concebir la muerte como un dormir, sin sueños o con ellos –y en correlativa inversión el sueño como imagen de la muerte–, tiene por contrapartida el también tradicional concebir la vida como un sueño del que el despertar sería justo la muerte –plenitud de las concepciones posibles, respectivamente, del sueño y de la vida; la indistinción de ambos por la de las dos partes de la vida son la vigilia y los sueños. Es bien sabido cómo escenifica tal *Lebensanschauung*, soberanamente, *La vida es sueño*; pero no estará de más examinar una vez aún la obra, para destacar algo quizá no tan sabido y, sin embargo, de interés en relación con punto importante del tema asunto de este ensayo.

En la obra de Calderón:

hay cuatro acciones encajadas una en otra: la acción del sueño y la lección de éste, encajada en

la acción del destino de Segismundo y las consiguientes medidas del rey su padre;

la acción de los amores de Astolfo

con Estrella, encajada en las medidas de Basilio y por ellas en la acción del destino de Segismundo; y

con Rosaura, encajada en la acción del sueño y su lección al fin de hacer llegar a Segismundo aleccionado al *clímax* del vencerse a sí mismo; y

la acción del gracioso, de Clarín, que, sobre ser un nexo paralelo al de Rosaura entre la vigilia, el "sueño" y la nueva vigilia de Segismundo, queda al final encajada en la acción del destino, al confirmar que "por quererme guardar de la muerte, la busqué".

Estas acciones fabulan escénicamente tres grandes temas ideológicos:

el de la vida, sueño;

el del destino, celeste-divino, y el libre albedrío y la razón;

el del honor –de Rosaura y Clotaldo, que obliga a Astolfo a casarse con Rosaura, dejando a Estrella –ya celosa de Rosaura– libre para casarse con Segismundo, pero sobre todo obliga a éste a vencerse:

y el pequeño tema final del traidor que ya no es menester.

La obra es propiamente de fabulación escénica de estos temas, filosófico, teológico, morales. No de caracteres, aunque necesite del de Segismundo, el único logrado, para fabular las dos acciones capitales. Ni de experiencia o experiencias psíquicas como, según expondrá capítulo ulterior, la de la tentación en *El mágico prodigioso*: primero, porque la experiencia de la *indistinción* de la vigilia y el sueño no parece tan vulgar, ni en generalidad ni en calidad, como la de la tentación; y segundo, y más a fondo, porque para llegar a la idea de la indistinción parece necesitar ser elaborada filosóficamente –lo que no es forzoso se haga formalmente por la filosofía, como justo en *La vida es sueño*, que lleva el cuento de *Las mil y una noches* –fabulación ya de la filosofía de la indistinción de la vigilia y el sueño– a una plenitud escénica y de formulación literaria con la que puede emparejarse únicamente la plenitud filosófica que le da Descartes en la duda metódica:

la indistinción misma tiene todo su alcance en ambos:
en Calderón: esencia misma de la vida –como lo muestra el
que el tramo tomando por sueño había sido un tramo de
vigilia, y, por ende, que, tomado por sueño, hace tomar

por sueños todos los demás tramos de vigilia;
en Descartes: esencia misma del conocimiento –*latissimo sensu*–
en que consiste la vida;
y en tal indistinción de vigilia y sueño,
en vigilia y en sueño son las verdades que son
la verdad moral –Calderón– y
la verdad intelectual –Descartes:
todo vigilia o todo sueño, da lo mismo, no se sigue la
indiferencia, sino justo la importancia, de las verdades,
intelectual y moral, tales en sí a través de vigilia y sueño.

Entre la vigilia, el "sueño" y la nueva vigilia hay un doble nexo singular:

primeramente, lo que permite a Rosaura decirle a Segismundo "tres veces son las que ya me admiras", y a Segismundo decirse en la segunda "todo se acabó y esto solo no se acaba", y en la tercera "Si soñé aquella grandeza de mí, ¿cómo ahora esta mujer me refiere unas señas tan notorias?"; pero este nexo entre la vigilia y el sueño, constituido por el no pasar la pasión en medio del haber pasado todo lo demás, es decir, haber sido reemplazado sin reemplazo de la pasión, no es criterio distintivo justo porque, al no pasar, puede ser tan soñada al presente como pudo serlo en el pasado;

luego, el peculiar transitar de Clarín entre el mundo del "sueño" de Segismundo y el de vigilia de los demás.

Los caracteres de Hamlet y Segismundo van perfilándose *auténticamente* en los respectivos monólogos. El de Hamlet, particularmente en el segundo, de promesa de resolución (I, 5), en los tres de la irresolución (el tercero II, 2, final del acto; el cuarto, III, 1; y el séptimo, IV, 4) y el de la no resolución (III, 3). El de Segismundo, en los seis: del delito de nacer y la menor libertad (I, 1), del despertar en palacio (II, 1), de la certeza de la vigilia y el compuesto de hombre y fiera (*Ib.*), del despertado en la torre y la vida frenesí (II, 2), del requerido por el ejército del pueblo (III, 1) y del requerido por Rosaura y "acudamos a lo eterno" (III, 3). El carácter mismo de Segismundo es el contrario cardinal del de Hamlet: si éste es el irresoluto, demente en realidad por debajo de su locura fingida, que acaba resolviéndose impulsivamente y se pierde, aquél es el impulsivo frenético que acaba reprimiendo racionalmente los impulsos, o resolviéndose –racionalmente, ya se sabe–, y se salva. La locura de irresolución de Hamlet determina una acción irreal sobre la realidad. La locura de impulsividad de Segismundo, lo mismo; pero la razón alecciona-

da por la indistinción de la vigilia y el sueño determina una acción real.[1]

6
El teatro

El teatro es una duplicación de la existencia humana de la que lo tradicional es la sola causa para no reparar en lo excepcional ontológicamente de ella. La existencia humana se da en él una *representación* de sí misma de cuya índole ficticia guarda, por una parte, la conciencia, sin que ésta sea, por otra parte, impedimento para que tal representación de la existencia le produzca a ésta una *ilusión* tal –*L'Illusion Comique*, la ilusión teatral–, que la tiene por tan real como se tiene a sí misma, o la toma por una parte de sí misma: por lo que la hace consciente de su realidad-irrealidad en forma impar. Ahora bien, el hombre es el único sér, conocido o creído por él mismo, que no sólo se da a sí mismo tal representación, sino que tiene con su propia existencia las relaciones de las que es una la que tiene con ella por medio del teatro. Está, pues, fundado, incluso en la naturaleza humana misma, que el hombre, no sólo haya hecho teatro, sino que haya reflexionado sobre éste, hasta hacerlo teatralmente. Pues bien, de estas últimas reflexiones puede que las más cabales sean las del periodo a que ciñe su asunto este ensayo, sin duda no por azar: con *el* tema *ya* de este periodo, el de la razón y sinrazón y la realidad, está en relación esencial el del teatro. Como tampoco es sin duda por azar por lo que las obras maestras de la literatura universal del periodo son obras de teatro –inglés, español, francés, los grandes teatros de la edad moderna–, con la excepción del *Quijote*.

Cervantes había hecho ya teatro sobre la ilusión teatral en el entremés del *Retablo de las maravillas*, remozando el artificio de un cuento recogido en *El conde Lucanor*, justo con hacer de la ilusión (del paño) creada por la afirmación de los *falsos* tejedores una ilusión *teatral* creada por la afirmación de los *verdaderos* actores. Pero es en el *Quijote* donde hace un uso tal de la ilusión teatral, que se antoja pensar que en él toca una cierta cima el tema de ella. Es en el episodio del retablo de Maese Pedro, que el propio Don Quijote resume en estas palabras: "Ahora acabo de creer... lo que otras muchas

[1] Por salirse de los límites cronológicos del *período* a que ha querido atenerse este ensayo, aunque entra plenamente en los de la *edad* a que *debiera* el ensayo extenderse si quisiera agotar su asunto en todas direcciones y sentidos; pero ser, por otra parte, la absolutamente singular utilización poética del tema que es el *Primer Sueño* de Sor Juana, se ha juzgado debido siquiera recordarlo en esta nota.

veces he creído: que estos encantadores que me persiguen no hacen sino ponerme las figuras como ellas son delante de los ojos, y luego me las mudan y truecan en las que ellos quieren (primero, gigantes o personajes del romancero; luego, molinos o figurillas de pasta). Real y verdaderamente os digo, señores que me oís, que a mí me pareció todo lo que aquí ha pasado que pasaba al pié de la letra: que Melisendra era Melisendra; Don Gaiferos, don Gaiferos; Marsilio, Marsilio, y Carlo Magno, Carlo Magno: por eso se me alteró la cólera (la reacción impulsiva a la realidad determinada por la locura). Y por cumplir con mi profesión de caballero andante, quise dar ayuda y favor a los que huían, y con este buen propósito hice lo que habéis visto; si me ha salido al revés, no es culpa mía, sino de los malos que me persiguen." En este episodio hay las dos particularidades siguientes:

1a.) El teatro de actores es una *representación* de la vida humana que puede llamarse *de primera potencia*, comparada con el teatro de muñecos, por ser éste una *representación* de la misma vida que puede llamarse, correlativamente, *de segunda potencia*:
si la vida misma es la realidad primaria,
los actores, que son de carne y hueso, tienen una realidad parte de la realidad primaria de la vida, aunque la acción escénica tenga la doblez de la realidad y la irrealidad antes indicada; pero
los muñecos, que son de pasta, ya no tienen la misma realidad la suya no es parte de la realidad primaria de la vida en el mismo sentido que la de los actores: los muñecos son irreales en cuanto actores; y sin embargo,
2a.) Don Quijote arremete contra ellos, tomándolos por tan reales, no ya como actores de carne y hueso, sino incluso como personajes históricos.

El espectador normal de cualquier teatro, incluso el de muñecos, más el de muñecos —si no, por caso, el espectador infantil—, se deja ilusionar por la representación... hasta el límite dentro del cual le mantiene precisamente su normalidad, su razón, en el doble juego ya repetido; mientras que la locura de Don Quijote le suprime justo este límite, y la ilusión cómica ya no resulta reconocida como ilusión, o sea, resulta lograda cabalmente. Únicamente un loco se dejaría ilusionar del todo por el teatro, incluso de muñecos; sería el espectador perfecto: no distingue entre la escena y la realidad, la vida representante y la vida representada —con una continuidad pareja de la que tienen para él la vigilia y los sueños.

Hamlet recurre al teatro como revelador del crimen –*revelador* en un sentido comparable al de los reveladores químico-médicos, como otros recursos de la ciencia psicológica aplicada de nuestros días: hace a los actores que están de paso representar ante la corte el fratricidio del rey por su tío, y espía en éste el efecto de la representación sobre él, que se delata, efectivamente, con su reacción ante el espectáculo de su propio crimen.

Naturalmente, se trata de una situación insólita. El espectador corriente ve representada en la escena *su* vida *en general, la vida* humana; no *su* vida *individual*, que es la que ve representada Claudio. Éste reacciona con expresiones delatoras –no sin alguna ambigüedad– de que la representación lo es efectivamente de su vida individual; pero el espectador corriente reacciona con expresiones delatoras de que la representación lo es efectivamente de su vida en cuanto humana en general: por lo que, si cabe pensar que es la representación de *la vida, en general*, la que engendra normalmente la ilusión teatral, ésta no haría sino *individualizarse* en el caso insólito de una representación de una vida individual para el sujeto de esta misma.

La cuestión no es tanto ésta, cuanto la de la accidentalidad o esencialidad de recurrir al teatro Hamlet al carácter de éste –y en la tragedia toda: ¿hubiera dado lo mismo que no hubiera recurrido a él, o, dado su carácter, no podía menos de recurrir a él? ¿hay una relación esencial, o no la hay, entre la irresolución y el recurrir al teatro como revelador? El irresoluto necesita esencialmente de reveladores y cercioradores para resolverse –con fundamento o razón– y no resolverse mientras no le revelan o cercioran; pero ¿por qué el del teatro? Porque éste es el excepcional revelador de la vida que hace de él el ser la singular representación de ésta que se ha expuesto: un necesitado de un revelador de la vida no puede encontrarlo mejor que el teatro. El irresoluto no puede, por esencia, reconocer o determinar la realidad por ella misma, sino por medio de la representación de ella.

Sin embargo del uso sutil o profundo que hacen del teatro Cervantes y Shakespeare, es probable que la reflexión *teatral* sobre la ilusión teatral deba reconocer su *acmé* en la obra precisamente de este título y tema, *L'Illusion Comique*, de Corneille, quizá injustamente oscurecida, no sólo por las obras del trágico, sino incluso por la del cómico que es *Le Menteur*. *L'Illusion* es realmente descollante entre las obras de o con *teatro dentro del teatro* y *teatro sobre el teatro*. En ella hay no menos de cuatro planos de realidad-ilusión:

1o.) el teatro con el escenario: real para el espectador –o para el lector que se lo imagina;

2o.) la cueva del mago con éste y el padre de Clindor: ilusión teatral ya para el espectador –o en la imaginación, para el lector–, pero presentada como real por el autor;

3o.) los "fantasmas" de Clindor y sus relaciones como tales: ilusión teatral de segundo grado para el espectador –o lector–, pero en cuanto presentados por el autor como representación mágica de la realidad;

4o.) los "fantasmas" de Clindor y sus compañeros como Teágenes y sus relaciones: ilusión teatral de tercer grado para el espectador –o lector–, en cuanto, después de presentados por el autor como representación mágica de la realidad –que ilusiona efectivamente al padre de Clindor–, son declarados por él representación mágica de una representación teatral (de la realidad de la vida humana en general); y

5o.) los "fantasmas" de Clindor y su compañía de cómicos o actores: ilusión teatral del mismo grado que el 3o. y por la misma razón, aunque con la diferencia de que en el 3o. Clindor y sus relaciones aún no se habían hecho los actores que son ya aquí.

No es seguro que Corneille se propusiera la presentación de estos planos como tales, pero sí lo parece que se propuso presentar la ilusión teatral –de que hace un par de menciones expresas: "*sous une illusion vous pourriez voir sa vie*", aunque aquí (verso 150, I, 2) se refiere a la de los fantasmas que va a evocar el mago, y "*j'ai cru la comédie au point où je l'ai vue*", (v. 1674, V, 5 y última) donde la referencia es directa y plena– y aprovecharla para hacer el elogio del teatro –francés; viniendo a decirles a los espectadores por medio de lo escenificado: ved hasta qué punto el teatro hace ilusión –en el padre de Clindor, pero así puede hacerla en vosotros, que sois en el teatro (plano 1o., ante los restantes) lo que el padre de Clindor en la cueva del mago (plano 2o., ante los restantes)– y el teatro y la profesión de él son justamente estimados: en cuanto son la representación de la vida tan esencial y necesaria a ésta como se ha visto.

7
Lo sobrenatural

Lo *real* no tiene por contrario meramente lo *irreal*; tiene también el peculiar contrario que es lo *sobrenatural*. Lo irreal lo es relativamente a lo real, pudiendo serlo dentro de un plano común a ambos,

de lo *natural*, al que se opone el de lo sobrenatural: así, lo real de la vida representada escénicamente y lo irreal de la representación escénica de la vida. En cambio, lo sobrenatural es tan real como lo natural, o más que esto, pero no se halla con ello en el mismo plano, de lo natural, sino que se caracteriza justo por hallarse en un plano que puede concebirse hasta como *absolutamente* distinto del de lo natural; pero a los dos se opone igualmente el de lo irreal.

Por último, el mismo sobrenatural que es real para quienes creen en él, es irreal para quienes en él no creen, y hay un sobrenatural de pura ficción, como el de las obras literarias, y particularmente las teatrales, que lo presentan y hacen tomar como tal. En semejantes relaciones –esenciales, de la naturaleza de las cosas– se funda el hecho histórico de que los temas de la razón y sinrazón y la realidad, la locura, el sueño, el teatro, anden en las obras literarias, señaladamente en las del periodo del asunto de este ensayo, entremezclados con el tema de lo sobrenatural, en muy diferentes variantes de éste.

No falta, desde luego, en el *Quijote*. Pero característico de éste, con suma significatividad, es la manera de presentarse en él: o como pura ficción de la locura de Don Quijote –aunque a éste le hicieran fingirlo lecturas que lo presentaban como real, dentro de la tradición de fe, credulidad, superstición, de los humanos en lo sobrenatural de las más diferentes especies–, o como falso sobrenatural, fingido materialmente por empresarios de fantasmagorías, por tramoyistas, entre los cuales superan a todos los Duques y sus servidores. En esta manera de presentar lo sobrenatural pudiera reconocerse una característica destacada por la que figuraría el *Quijote*, confirmándola, en la tradición del proverbial *realismo* de la literatura española; tradición iniciada con el mismo *Poema del Cid*, caracterizado por la ausencia de lo sobrenatural maravilloso pululante en las canciones de gesta ejemplares también para él. Claro que para los personajes del *Quijote* hay lo sobrenatural de la fe cristiana, más aún, católica; pero éste no lo distingue, por no ser su asunto, como de otras obras, según se va a exponer.

La misma posición relativa a lo sobrenatural había tomado Cervantes ya en el teatro: en el entremés de *La cueva de Salamanca* hay un sobrenatural de tramoya tan burda, que necesita como correlato una credulidad mayor que la locura de Don Quijote. En la novela ejemplar, en *El coloquio de los perros*, es la cosa más complicada –porque se complica con las creencias populares y las posiciones de la Iglesia relativas a lo sobrenatural mágico de la hechicería o brujería.

En las *Alegres comadres*, el final es de un sobrenatural ficticio, pero imitado del creído real por la superstición popular local. En el *Hamlet*

interviene también lo sobrenatural: las apariciones del espíritu del padre de Hamlet, primero a los guardias y a Horacio; después al propio Hamlet. Las primeras hacen imposible interpretar las segundas como puramente subjetivas del hijo abocado a la demencia: prueban que el autor las presenta como objetivas, reales; que el autor presenta, hace presente, lo sobrenatural en lo natural, con realidad igual a la de esto. Con todo, a la subjetividad del hijo se deben las apariciones objetivas del padre, en el sentido de mover al padre a aparecérsele como espíritu al hijo la irresolución de éste.

Pero la comparación más instructiva en este tema la ofrecen las comedias de magia, *La tempestad* y *El mágico prodigioso*. La primera es contemporánea de la composición de la Segunda Parte del Quijote; la segunda, de *La vida es sueño* y *L'Illusion Comique*. Y no es azar, una vez más: el teatro puede dar a lo sobrenatural, desde el que es objeto de la fe religiosa hasta el que es presentado y tomado como pura ficción artística, una realidad escénica, y por medio de la ilusión teatral, una realidad más que escénica, que no puede darle la literatura meramente escrita y leída, no *mimada*.

En *La tempestad*, Próspero opera por medio de Ariel, al que ha hecho su servidor a medias por arte mágica y a medias por contrato y gratitud, y de los espíritus sometidos a su vez a Ariel. Éste y ellos tienen poderes sobrenaturales muy extensos, en buena parte, significativamente, de simulación y disimulación, de ficción e ilusión; pero con limitaciones, de las que, como de las que tienen también los poderes de Próspero, no debe rechazarse la falta de lógica, porque tampoco debe pedirse lógica rigurosa a tan libres creaciones de la fantasía artística. En todo caso, se trata de un mundo de seres y poderes sobrenaturales, en cuya realidad, aunque más o menos descendientes de la mitología nórdica –curiosamente escenificante de la clásica grecorromana en el espectáculo del *ballet* ofrecido por Próspero a su hija y al prometido de ella–, no es nada seguro que creyera el público de Shakespeare, no se diga éste; a la vez que tampoco es nada seguro que Shakespeare se propusiera ponerlos en escena por algo más que por "*my project... was to please*," como dice Próspero en el Epílogo, con una comedia de magia o de gran espectáculo, simplemente engarzada en una fábula con moraleja expresa, la del perdón de los mayores crímenes y a los peores monstruos; con reflexiones incidentales, como la comparación de este mundo real con el mágico de la escena de la que es parte el famoso "*we are such stuff – as dreams are made on*," con la transformación de la realidad natural por la magia que hace dudar precisamente de tal realidad; y hasta con el simbolismo ínsito en un contraste como el de Ariel y Calibán, quizá mucho más

obra en Shakespeare de sugerencias ocasionales e intuitivo acierto que de deliberado propósito ideológico –como en Renan y Rodó, quizá influido por Renan; y desde luego, con la expresión que las obras dan del estado de ánimo del autor en el momento o los momentos de componerlas, por modo enteramente ajeno a las intenciones y hasta conciencia del autor, pero no por encontrar o poner en tales seres y poderes ninguna significación más, y propia de ellos. Con todo lo cual contrastaría radicalmente *El mágico*.

En *La tempestad* hay quizá una réplica a Hamlet. No en el "*whether this be or be not*" de Gonzalo (V, 1), que no se refiere a la existencia y la inexistencia, sino a la duda acerca de la realidad natural transformada por la magia; pero sí en la enseñanza desentrañable del desenlace de la acción toda iniciada años antes de la escénica y relatada en ésta, enseñanza que preludiaría la filosofía plena fabulada escénicamente en *La vida es sueño*: la vida es un sueño en que hay que acabar con una universal honradez –renuncia a la magia y al poder sobre los espíritus aéreos y los monstruos calibanescos– e indulgencia o perdón.

En *La tempestad* no hay propiamente teatro dentro del teatro, porque el espectáculo del *ballet* mitológico ofrecido por Próspero a los recién prometidos no les es ofrecido como espectáculo teatral; pero hay una aplicación final, implícita en todo el desenlace y explícita en el Epílogo, de la moral del sueño de la vida, por medio del teatro: la moral para la vida que es sueño, aplicada al teatro mismo que es representación de la vida, mueve al autor a hacer que Próspero renuncie a su magia –que es también la del teatro, como símbolo de su propia renuncia a él en el mismo estado de ánimo que aconseja al público por medio del desenlace: la universal indulgencia y perdón.

Hay en ello una como correspondencia con el *Quijote*: la locura de Don Quijote sería a las grandes tragedias shakespeareanas lo que la cordura final de Don Quijote a la comedia final de Shakespeare: tras las decepciones del buen caballero y los horrores de los personajes trágicos, una resignada aceptación de la realidad fementida y una modesta renuncia a la realidad mágica por la moral.

En *El mágico* es la concepción tan compleja, que para precisarla se impone como indispensable empezar por desmontarla, procediendo de lo más pegadizo, superficial, a lo más molar, esencial, significativo.

Y lo primero que hay que apartar es la parodia de la acción seria por la *graciosa* de la criada con los dos criados a quienes dedica o reserva días alternos, con una escrupulosa fidelidad que lleva a la más curiosa contabilidad. Esta acción, que en sí es sin duda bien cómica, y podría ahondarse mucho como psicología del amor o las relaciones sexuales, y que sin duda entraba en la tradición escénica vigente, puede, sin

embargo, hacer la impresión de un atentado de esa majestad contra la religión de la acción seria. Que la vida es tal entrecruce de lo sublime y lo ridículo: sí, pero el arte bien pudiera deber ser la potenciación de la vida por la depuración a lo sublime o la decantación de lo ridículo: más importante que las unidades de lugar, tiempo y acción, ¿no sería la de tono de ésta, la de género de la obra? Tragedia con comedia, tragedia menoscabada; y también menoscabada, comedia con tragedia. Pero ¿y la tragicomedia? Únicamente viable cuando, no *entreteje* tragedia y comedia, o comedia y tragedia, sino *funde* lo trágico y lo cómico, que dista de ser la misma cosa, el humorismo. Por lo que "tragedia... es *La celestina*", y humorismo sin par el ya mentado del *Quijote*.

Ya en la acción seria de *El mágico*, es doble: no dos acciones, sino una doble, por los servicios de la relativamente menos esencial a la que le es más:

la rivalidad de Lelio y Floro por Justina sirve para
conocer Cipriano a Justina;
conceptuar a ésta mal Lelio y Floro y el gobernador, con su repercusión en la persecución de los cristianos;
confundir a la propia Justina.

Pero la acción esencial es la que, en medio del tejido de toda la demás, se desarrolla solitariamente, por decirlo así, entre Cipriano, Justina y el Demonio –y Dios: en el mundo en que el natural es interpenetrado por el sobrenatural.

Y aún en ella hay dos motivos o temas, dos, por no resultar tan claramente unidos:

el de la naturaleza única de Dios,
el del amor de Cipriano por Justina –y de ésta por él, o correspondido, en la hora de la muerte.

El *problema* de la naturaleza única de Dios, esencial para un pagano politeísta –predestinado histórica y escénicamente a la conversión al cristianismo y mártir de éste– recibe la *solución* por la protección dada a Justina por Dios, posible únicamente a un Dios único, contra la tentación por el Demonio –al que serían reducibles *los* dioses paganos– en favor de Cipriano y las malas artes de éste: solución dada escénicamente de hecho, pero demasiado tácita para asegurar que la pensasen así Calderón y, sobre todo, su público.

El tema del amor de Cipriano por Justina se desarrolla entre los cinco momentos culminantes de:

el enamoramiento, repentino, y el rechazo, por la virgen y –predestinada– mártir;
la venta del alma al Demonio;
la tentación de Justina –que, a pesar de la victoria sobre ella,

preludia el amor final;
el engaño fantasmagórico de Cipriano y su desengaño;
la reunión de Cipriano y Justina en la fe, el amor, el martirio y la gloria.

Aún, en el centro de este tema, está el del libre albedrío contra todo poder demoniaco o de tentación –con el auxilio divino, recibido por la fe, la confianza en Dios y la oración a Él.

Y al final, el del perdón de los pecados al creyente arrepentido y confiado.

Aunque la intención de Calderón fuese fabular teologemas y escenificar santos, la obra no se queda en lo uno y lo otro. No porque no sea de *caracteres*: los personajes, todos, son más bien *tipos*: desde los de la criada y los graciosos, pasando por los galenos y el gobernador justiciero, hasta los de los protagonistas y antagonistas:

Cipriano, el tipo del Fausto –menos trabajado que por Goethe, aunque cabe la duda de si en la segunda parte con superior eficacia;
Justina, el tipo de la virgen santa;
y hasta el Demonio, el tipo del Demonio.

La obra no se queda en lo dicho, porque es fabulación de experiencias psíquicas, siquiera una, pero tan extendida, profunda, radicalmente humana como la de la tentación –que es y no es ilusión: Justina: No ha sido ¡ay de mí! ilusión (III, 2)–, incluso en la especie de la obsesión sexual, en la escena *central* y magnífica de la tentación de Justina.[2]

Es justo la índole de los tipos tentadores y de lo sobrenatural peculiar de ellos, lo que diferencia radicalmente esta obra de todas las demás consideradas en este ensayo en que entran mágicos.

Los encantadores del *Quijote* son presentados por Cervantes como no existentes más que en la mente demente de Don Quijote.

Próspero debe a sus libros el saber someter a Ariel y otros seres que son los ejecutores directos de la tempestad y todo lo subsecuente que no es meramente natural. Todo ello es presentado por Shakespeare como real –convencionalmente.

Alcandro, el mago de *L'Illusion Comique*, sabe adivinar el pensamiento, hacer que se presenten los fantasmas de Clindor y compañía,

[2] La mejor fabulación realista de esta obsesión en la literatura universal quizá sea la de *El diablo* de Tolstoi. Calderón concentra en una sola escena, que por la concentración se alza a quintaesencial símbolo, sin dejar de tener, por concisa, comprimida, una impresionante verdad vital humana.

y todo ello es presentado por Corneille de la misma manera que presenta Shakespeare a Próspero, sus servidores y las acciones de ellos.

Basilio es un sabio astrólogo, no un mágico. Y ni tan sabio, que no yerre en la excogitación de medios para poner a prueba la verdad del hado.

Cipriano es un intelectual, un *clérigo*, que cuelga los hábitos de tal por lograr a Justina y vende el alma al Demonio por vencer la resistencia de la virgen. El Cipriano histórico es un hombre de la Antigüedad cristiana, no de la edad de Fausto, pero tiene con éste de común el contratar con el Demonio y el cortejar a una doncella; difieren, en cambio, no sólo los desenlaces de los respectivos amores y cursos de sus vidas, sino los móviles iniciales determinantes de todo lo siguiente: Fausto es un decepcionado total, en busca de un rejuvenecimiento general antes de fijarse sobre Margarita.[3] Cipriano es un apasionado inquisitivo, desviado de su apasionado inquirir por la súbita pasión por Justina, pero llevado precisamente por intermedio de esta pasión al encuentro de lo que inquiría, la fe y el martirio. En el intermedio llega a ser un mágico prodigioso, es decir, autor de prodigios, pero no *el* mágico prodigioso, pues no pasa de ser mero discípulo, aunque iguale al maestro; ni siquiera el Demonio es *el* mágico prodigioso, aunque sea quien primero lo parece en el desarrollo de la obra; *el* mágico prodigioso es Dios, que permite los prodigios mágicos del Demonio y Cipriano, y obra los del desengaño y el martirio, los primeros para solución del problema de Cipriano, conversión de éste y rescate por el martirio, y los últimos para *testimonio* de la verdad santa de sus mártires y revelación de Sí propio. La magia es en esta obra la demoniaca del Demonio y su discípulo y la *milagrosa* de Dios, *para* ejemplificación y edificación de la fe en la *realidad de lo demoniaco* y de Dios mismo. Y es justo esto lo que aporta la radical diferencia anunciada. Ni Corneille, ni siquiera Shakespeare, tenían ellos mismos, ni podían contar con que su público tenía, una fe en sus mágicos y en las artes de ellos, unos y otras profanos, como la que de seguro tenía Calderón, y podía contar con que tenía su público, en los suyos y las artes de ellos, demoniacos y divinos, religiosos, *sacros*. No hay que andar dan-

[3] Fausto es el hombre moderno hastiado de la edad media de la Cristiandad medieval, que se lanza a sus empresas, las de la edad moderna, las constructoras del mundo moderno. Don Quijote es el hombre español que se esfuerza por revivir la cristiana caballería medieval, lanzándose a aventuras —imposibles ya en la nueva edad y el mundo nuevo: posibles sólo durante relativamente breve tiempo en el Nuevo Mundo, al que no pasa, porque de pasar hubiera dejado de parecer y hasta de ser loco. Sor Juana es una Fausta real, que sueña la decepción del saber y del afán de él vividos en la vigilia, por haber sido en ésta, no una *Quijotita*, sino toda una Doña *Quijota* de la intelectualidad.

do explicaciones racionalistas, psicológicas, agnósticas, *anacrónicas*, al engaño fantasmagórico y desengaño de Cipriano –si se lo presencia en la imaginación como creyente público de Calderón. Aun aquellos que no creyesen en la realidad literal de un caso así, creerían en la de aquello de lo que sería para ellos el caso de un símbolo transparente. En general, para poder justipreciar una obra es indispensable comprenderla en su medio –pero ésta, muy particularmente: un medio de creyentes, no sólo más o menos aconfesionalmente en un Dios, sino concretísimamente en el Dios de la religión y la teología católicas del XVII español; y en la realidad del Demonio y de la tentación por él, para muchos, si no todos, incluso en formas como aquellas en que la presenta Calderón; y hasta en la realidad de las ciencias ocultas y magia diabólicas. Aquel público reconocería, viviría –a pesar de momentos de vacilación y explicación racionalista, psicológica, que no faltan en la obra– que, efectivamente, el Demonio puede tentar como a Justina; puede hacer lo que hace con los pretendientes de ella, puede dejar tras sí olor de azufre; al Demonio puede vendérsele el alma como Cipriano, con ayuda del Demonio puede lograrse lo que Cipriano; Dios puede obrar un milagro como el del desengaño de Cipriano, con la ayuda de Dios puede el libre Albedrío vencer las tentaciones, los pecados pueden ser perdonados, el pagano convertirse y salvarse por las vías de la Providencia como aquellas por las que ésta lleva a Cipriano desde su problema de Dios hasta la solución de él por la acción. Y qué experiencias y problemas más vitales para aquel público que éstas de la existencia de Dios y del Demonio, y el poder y la acción del Uno y del otro, y el pecado y la salvación por el intermedio del libre albedrío. Era su *Welt-* y *Lebensanschauung* –¡menos lo cristológico!– comprimida y representada, potenciando su vida misma, en una fábula escénica tomada a los mártires de Alejandría.

8
La ciencia

Pasa por fundador de la ciencia moderna Galileo, en razón de haber sido quien primero formuló satisfactoriamente el objeto y el método que la distinguen y a que debe los éxitos que la glorifican, en su obra maestra de polémica, *Il Saggiatore*, y su obra maestra pura y simplemente, la conocida por el título abreviado de *Diálogos de las nuevas ciencias*. El medio de la formulación está en las siguientes tres ideas.

El objeto de la ciencia de la naturaleza física, que es aquella de que se trata, no es la esencia de los fenómenos físicos, principalmente la del fenómeno a la vez más universal, fundamental y distintivo entre ellos,

el del movimiento local, como era el objeto de la física filosófica de Aristóteles y la Escolástica; son las leyes o relaciones matemáticas entre los modos cuantitativos, mensurables y numerables, de los fenómenos físicos.

Estos modos integran la objetiva realidad física, mientras que los modos cualitativos de los fenómenos físicos son meramente subjetivos. La objetiva realidad física, los modos cuantitativos, mensurables y numerables, son determinados, y las leyes matemáticas de ellos formuladas, por la razón matemática, la razón por excelencia.

La idea de que la objetiva realidad física se reduce a lo cuantitativo de los fenómenos físicos, es la de su reducción a la materia en movimiento, o la del *mecanicismo materialista*.

La idea de la "subjetividad de las cualidades sensibles secundarias", es la fundamental del *idealismo empírico*.

La idea de la determinación de la realidad objetiva por la razón es la del *idealismo trascendental*.

Estas tres ideas están rigurosamente trabadas entre sí: si la razón determina la realidad objetiva como lo cuantitativo exclusivamente, lo cualitativo no puede ser más que subjetivo; lo que quiere decir que el mecanicismo materialista es el riguroso correlato del idealismo, empírico y trascendental –lo que, aunque sorprenda, es el fondo de la historia de la filosofía moderna, y aún de la historia de la cultura moderna, en cuanto la ciencia es la potencia radicalmente decisiva de ella.

Por todo lo cual es el tema de las relaciones entre la razón y la realidad *el* tema, no sólo de la ciencia y de la filosofía modernas, sino de la edad y del mundo modernos. La ciencia de esta edad y este mundo concibe el mundo con el *a priori* de tal tema de la edad y del mundo de los que es la ciencia.

9
La filosofía

Por fundador de la filosofía moderna pasa Descartes, en razón de ser el fundador del idealismo que diferencia en conjunto de la filosofía antigua y medieval la moderna. Pero más exacta es la puntualización siguiente.

Descartes continúa a Galileo con la idea de la subjetividad de las cualidades sensibles secundarias o fundamental del idealismo empírico; la idea de la sola objetividad de la extensión con sus modos, entre ellos el del movimiento local, o la idea del mecanicismo materialista;

y la idea de la determinación de la realidad objetiva de la sola extensión por la razón o idea del idealismo trascendental. Pero hace varias aportaciones decisivas.

La de la duda metódica acerca de los sentidos y de la razón misma, en la que la indistinción de la vigilia y el sueño ocupa el lugar y desempeña la función de gozne sobre el que gira el paso de la duda de los sentidos a la duda de la razón: si la indistinción de la vigilia y el sueño es decisiva para dudar de los sentidos en su totalidad, las razones de la razón son las mismas soñadas que en vigilia.

Aportaciones al idealismo empírico y al mecanicismo materialista.

La duda es imposible del *cogito, sum*, pero de éste, solamente, que así queda confinado en sí mismo o en las ideas que lo integran, de donde no puede salir más que reconociendo que éstas son, unas oscuras y confusas, y otras, claras y distintas; que las primeras, que son las de los sentidos, pueden no tener realidad objetiva alguna o ser meramente subjetivas; pero que no pueden no tener realidad objetiva las de la evidencia racional, que son las del propio pensamiento y su existencia, la de la extensión con sus modos y la de Dios.

La idea de los animales máquinas extiende a los animales el mecanicismo materialista, dando un paso hacia el materialismo absoluto, que será alcanzado cuando Hobbes, y a su zaga los materialistas de la Ilustración, den el paso de extender el mecanicismo materialista a la psique humana con la idea del hombre máquina.

Aportaciones al idealismo trascendental.

Implícita en la certeza del *cogito, sum*; el pensamiento cierto de sí mismo *¿podrá* ser el *individuado* por las ideas oscuras y confusas, el sujeto empírico, o *no podrá* ser sino el constituido por las claras y distintas, de suyo universales, el sujeto trascendental?

Explícita como doctrina de las distinciones: lo que la razón distingue, es distinto en la realidad. Aportación notable a la determinación de la realidad por la razón.

Una vez alcanzados el materialismo y el idealismo absolutos, se tiene, no sólo que el idealismo absoluto es la determinación de la realidad *toda* por la razón, sino que el materialismo absoluto, que es la determinación de la realidad *física* por la razón, resulta, por la reducción de la realidad *psíquica* a la física, también la determinación de la realidad *toda* por la razón. O se confirma la correlación del materialismo y el idealismo en la ciencia, filosofía, edad y mundo modernos.

Y que *el* tema de los cuatro es el de las relaciones entre la razón y la realidad. La filosofía moderna labra una conciencia refleja, conceptual

y sistemática, del *a priori* de la ciencia o del tema de la edad y mundo de los que es la filosofía.

10
El puesto histórico del Quijote

La primera parte del *Quijote* se publicó en 1605. Cervantes debió de componerla, pues, por los años inmediatamente anteriores al de publicación, que son los años de las *Alegres comadres* y el *Hamlet*, y de los orígenes de la ciencia de Galileo, que remontan a 1602.

La segunda parte del *Quijote* se publicó en 1616. Cervantes debió de componerla por los años anteriores al de publicación, muy particularmente a partir del de publicación del *Quijote* de Avellaneda, el de 1614. Entre los años de composición de la primera y los de composición de la segunda tienen lugar el último periodo de creación de Shakespeare y el de los grandes descubrimientos telescópico-astronómicos de Galileo: el *Nuncio sidéreo* en que los da a conocer al público es de 1610, con la mayor probabilidad el mismo año de *La tempestad*.

En 1629 se retira Descartes a Holanda e inicia la redacción de unas *Meditaciones metafísicas* y de un tratado *Del mundo* que desiste de publicar al saber de la condenación de Galileo por su *Diálogo de los máximos sistemas del mundo*, publicado en 1632; por lo que decide publicar el *Discurso del método* con los *Ensayos* en 1637. Y al año siguiente publica Galileo, que había publicado en 1623 *El ensayador*, los *Diálogos de las nuevas ciencias*.

La primera edición de *La vida es sueño* es de 1636; el manuscrito autógrafo de una primera versión del *Mágico Prodigioso*, de 1637. *L'Illusion Comique* se estrenó en 1636.

Quiere decirse que las obras de Calderón y Corneille, la exposición definitiva de su ciencia por Galileo y la primera pública de su filosofía por Descartes son rigurosamente contemporáneas, y de una generación –quince años– después del periodo de composición del *Quijote*, del último de creación de Shakespeare y del de orígenes de la ciencia de Galileo y de sus grandes descubrimientos telescópico-astronómicos. O que en los primeros quince años del siglo XVII y, quince años después, en los primeros de los terceros quince años del siglo, o en dos generaciones separadas por una, se apiñan las obras que dan las expresiones a que se ha pasado revista: literarias, científica, filosófica, al tema de la razón y la realidad; literaria y filosófica a los temas conexos de la vigilia y el sueño y lo sobrenatural; literaria a los temas conexos de la locura y el teatro.

¿Pura coincidencia casual? Parece demasiada casualidad, para serlo de coincidencia de obras tan heterogéneas pero igualmente grandes en temas tan relacionados y de tanta significación.

Pero, si no puramente casual, coincidencia ¿causada por qué?

¿Por influencias directas de unos autores en otros? Pueden probarse documentalmente o conjeturarse fundadamente algunas, como el conocimiento directo e indirecto de algo del contenido de la primera parte del *Quijote* por Shakespeare, los conocimientos de literatura española de Corneille, el conocimiento de Galileo por Descartes. Pero ni estas influencias bastan, ni las que bastarían tienen verosimilitud alguna.

¿Entonces? ¿cuál puede ser la relación indirecta de las obras entre sí por una directa de cada una de ellas con algo idéntico y común para todas?

No parece concebible otra sino la de que temas como los examinados son temas, o universales de la Humanidad, o por lo menos generales de divisiones de la Humanidad o de su historia, a los que darían expresión variada según los géneros los distintos autores. Así, el tema de la razón y la realidad sería peculiar de la Humanidad Occidental moderna *como* no lo habría sido de la occidental antigua y medieval, no lo habría sido ni lo sería de la oriental; y los más grandes literatos, filósofos y hasta científicos de la Humanidad Occidental moderna serían precisamente los que tuvieron genio para componer sobre tal tema y los conexos esencialmente con él las variaciones más cabales en sí y, por ello, fundamentales para ulteriores.

Naturalmente, que tal concepción plantea todo un complejo de problemas de los que la resolución no puede ser obra más que de toda una filosofía de la historia:

cuáles sean tales temas, todos, y *qué* sean;

en qué relaciones están con las *Welt-* y *Lebensanschauungen*, las imágenes, ideas o concepciones del mundo y de la vida, con las que se las ha encontrado en relación en las obras que han sido asunto de este ensayo, más explícitamente que en las otras en las de Calderón;

cómo y por qué surjan, se difundan, se renueven; lo que comprende en particular el interesante problema de la adscripción de temas a tiempos en el sentido del "tema de nuestro tiempo";

cómo y por qué se les dé expresión por medio de diferentes géneros de literatura *latissimo sensu* —y de las otras bellas artes y sectores de la cultura, que también se la dan; lo que comprende en particular el interesante problema de las variaciones semánticas de los términos que cifran los temas, como, por ejemplo más pertinente, las del término *razón*, que no significa, naturalmente, lo mismo con toda exactitud

cuando se trata del tema de la razón y la realidad en el *Quijote* y del mismo tema en la física o la filosofía, sin que, no obstante, se trate de un puro equívoco.

Pero a entrar, simplemente, en tamaña filosofía tiene que renunciar este ensayo, contentándose, para finalizar, con la siguiente conclusión y punto final, que cierra el círculo abierto por su punto de partida.

El puesto histórico del *Quijote* no está determinado solamente por ser él la obra maestra de la literatura española y la obra maestra de la novelística universal, dos juicios de valor abstractos de toda concreta localización histórica, a pesar de las apariencias. Ni siquiera lo está por ser ella algo que sí la localiza ya históricamente: la novela absolutamente *sui generis* intermedia entre la épica, *lato sensu* o con la novelística, medieval, de las que tiene todavía tanto, como la fundamental *composición itineraria*, y la novelística moderna, inclusa la que se ha conceptuado justamente de epopeya de la época contemporánea, de la que tiene ya no menos, como la no menos fundamental *posición realista*. A determinar el puesto del *Quijote* al par histórica y axiológicamente contribuye como nada el ser la fabulación literaria más granada de *el* tema de la Humanidad Occidental moderna, y el dar, insertas en ella, algunas de las formulaciones literarias más felices a temas esencialmente conexos con el fundamental.

LA *ÉTICA* DE SPINOZA

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

Seguramente no hay persona tan culta y tan poco culta, a la vez como para decir: quisiera leer un libro que por sí solo me diese la idea más auténtica, completa y concisa posible de lo que es la Filosofía; ¿cuál sería? Pero si la hubiese, a su pregunta sería la respuesta: la *Ética* de Spinoza. Y he aquí las razones.

Una idea lo más auténtica posible de la filosofía no pueden darla más que las obras maestras de la disciplina. De ellas no hay sustitutivo: no lo son las mejores exposiciones de ellas, o de la filosofía de sus autores; menos aún las mejores obras didácticas sobre la materia. Por eso es indispensable ya en la iniciación en la Filosofía, en la "introducción a la Filosofía", como se la llama más generalmente en la actualidad, la lectura de textos clásicos. Sólo que en tal grado de la enseñanza de la Filosofía, o en el equivalente autodidactismo, no es posible que se lean sino los textos más fáciles, también más cortos, ya que, en igualdad de las demás condiciones, la extensión depara por sí sola una dificultad; mas tales textos no pueden dar idea auténtica de la filosofía ni siquiera cuando figuran entre las obras maestras de la disciplina, pues que no pueden dar ésta en el detalle que es esencial a su autenticidad; es lo que pasa, por ejemplo, máximo, con la *Monadología*. Pues bien, la *Ética* de Spinoza es una de las obras maestras de la Filosofía, del rango, sumo, de la *Metafísica* de Aristóteles, las *Meditaciones* de Descartes, el *Ensayo* de Locke, el *Tratado* de Hume, la *Crítica de la razón pura* de Kant, la *Lógica* de Hegel. Y da la filosofía del autor con todo detalle con que éste pensó deber darla y la dio. No es una reducción de la filosofía del autor a tesis, como la *Monadología*; ni un *aperçu* de ella, como la cuarta parte del *Discurso del método*; ni una simplificación de ella para el gran público, como las *Inquiries* de Hume; ni una guía didáctica para ella entresacada de ella, como la *Propedeútica* y la *Enciclopedia* de Hegel: es la filosofía misma de su autor. Y su

extensión es aproximadamente la de la *Metafísica* de Aristóteles; sensiblemente menor que la del *Ensayo* de Locke, el *Tratado* de Hume, la *Crítica de la razón pura* de Kant y no se diga la *Lógica* de Hegel; sólo sensiblemente mayor que la de las *Meditaciones* de Descartes. Es una dificultad la menor extensión debida a la omisión de pasos conducentes de unos términos a otros, como ocurre frecuentemente en la *Metafísica* de Aristóteles; la mayor extensión debida a un detalle complicado, como en la *Crítica* o en la *Lógica* de Hegel. Entre ambos extremos ocupa un feliz punto medio la *Ética* de Spinoza. Tiene fama de difícil. Se ha llegado a decir que es una de las más difíciles obras maestras de la Filosofía. Pero no ha podido decirse tal sino mentando la dificultad de interpretarla lo más a fondo posible; no la dificultad de entenderla en su tenor literal. Esta dificultad no la comparte, en verdad, con la *Metafísica* de Aristóteles, la *Crítica* o la *Lógica* de Hegel. La de la interpretación a fondo puede compartirla con estas tres obras, y hasta con todas las demás citadas. Pero es esta dificultad, y no aquélla, la que hubiera impedido dar la respuesta dada a la pregunta del principio. La dificultad de lectura de la *Ética* es la de una lectura austera: la de un texto escrito en forma matemática para aquel a quien no interesa su contenido como interesa el de las obras de matemáticas a los apasionados o simplemente aficionados de esta ciencia. Finalmente, de las nombradas obras maestras de la Filosofía de rango sumo, ella, el *Ensayo* de Locke y el *Tratado* de Hume son las únicas que dan por sí solas la filosofía íntegra, el sistema completo del autor.

El título de la *Ética* anuncia una doctrina moral; el contenido muestra esta doctrina fundada metafísicamente con tal amplitud, que la obra resulta una concepción metafísica del universo que incluye la moral, concluyendo en ésta con una peculiar vuelta al principio, como la suma medieval y otros sistemas de una circularidad homóloga. La metafísica había sido ontología, o más precisamente "usialogía", y como culminación de ésta, Teología, en la obra de Aristóteles a que se dio el título que vino a ser el de la disciplina. En la obra de Spinoza se presenta la Metafísica como Ética, en razón de la susodicha fundamentación de la moral. Desde el *Ensayo* de Locke pasa la Metafísica a ser la teoría del origen de las ideas que culmina en la *Crítica de la razón pura* y continúa en la Teoría del conocimiento y Filosofía de la Filosofía hasta nuestros días. La crítica kantiana, la Teoría del conocimiento, la Filosofía de la Filosofía no dejan de ser metafísica: el sistema de las ideas o del conocimiento espeja el sistema del mundo —que por otro lado o en el fondo presupone. Que es la razón radical de que la Metafísica se presente como Lógica en la de Hegel: en ésta son el sistema de la ideas y el del mundo idénticamente uno y el mis-

mo. Tales vicisitudes de la Metafísica, que después de aparecer como disciplina independiente, va apareciendo como cada una de las demás disciplinas filosóficas principales, se explican por la relación mutua entre todas las principales partes de la filosofía —como del mundo. Pues bien, la *Ética* es un sistema filosófico con todas las partes clásicas, que en él se siguen en el orden descendente-ascendente de la suma y sistemas antes aludidos: ontología-teología, cosmología y antropología, lógica y teoría del conocimiento, ética, individual y social. En la historia toda de la filosofía hay una transición más importante que todas las demás: la del idear acerca del universo al indagar el origen de las ideas acerca del universo. La transición fue paulatina: la indagación del origen de las ideas empieza sistemáticamente en Locke, según se dijo antes, amplificando enormemente un inicio cartesiano; pero no se ha dejado de idear acerca del universo hasta el día de hoy, y desde Heráclito y Parménides se empezó a decir algo relativo al origen de la ideas. La *Ética* de Spinoza es una obra cumbre del idear acerca del universo. Si no se osa decir concluyentemente que la obra cumbre de tal idear, es porque le disputa tal altura la *Lógica* de Hegel. Pero puede decirse que la razón fundamental de Hegel para pensar que su sistema era una superación del de Spinoza, no parece tan discutible como a él le parecía. Spinoza no había concebido la Sustancia como Sujeto; pero lo que pasa es que Hegel concibe la Sustancia como constituida más esencialmente por el atributo del Pensamiento que por ningún otro, muy de acuerdo con su racionalismo absoluto, mientras que Spinoza concibe la Sustancia constituida igualmente por el Pensamiento, la Extensión y una infinidad más de atributos ignotos, mucho más de acuerdo con lo arcano de la infinitud divina. El Dios de Hegel está desmontado y vuelto a montar en todas sus piezas dentro de la cabeza del filósofo; el Dios de Spinoza es un misterio infinito dentro del cual nos movemos, vivimos y somos. Mas sea esto como sea, en la obra cumbre acerca del idear del universo que es la *Ética* de Spinoza hay inserta en su lugar sistemático toda una teoría del origen de las ideas en general, bajo el cual deben considerarse subsumidas las integrantes de la obra, inclusive las de esta misma teoría, cerrándose así un círculo perfecto; y hay en otros lugares notables consideraciones acerca del origen de determinadas ideas o clases de ideas, por ejemplo, de las morales.

Puede facilitar la comprensión de la filosofía de la *Ética* el presentarla en su localización relativa al autor e histórica. La localización relativa al autor entraña la histórica con respecto a la historia anterior de la obra, puesto que entraña esta misma historia la vida del autor: la genealogía de la obra es la historia intelectual del autor, que va asu-

miendo diversas entidades históricas en el curso de su vida y evolución de su pensamiento en formación en el seno de ellas o simplemente arribado al conocimiento de ellas. Así es como los sistemas filosóficos en general son tejidos de la más complicada y hasta enmarañada urdimbre y trama histórica.

Spinoza nació en una familia judía afincada en Holanda a consecuencia de la expulsión de los judíos de España primero y de Portugal poco después. La forma original del apellido era la española castiza Espinosa. El nombre familiar de Spinoza era el hebreo Baruch, latinizado en Benedictus, hispanizado en Benito. La lengua familiar era el español; ni el hebreo, que aquellos judíos no empleaban más que en lo relativo a la religión; ni el holandés, que Spinoza aprendió tarde, como el latín que hubo de aprender por ser la lengua sabia internacional de la época, hasta poder escribir en ella como quizá no llegó a poder hacerlo en la holandesa. Spinoza era, pues, un "marrano". Educado en la fe y la ley de Moisés, su apartamiento de ella desde la mocedad le acarreó la excomunión de la sinagoga y el extrañamiento por parte de los miembros de la comunidad judía; pero sin ninguna religión —pues no reemplazó la judaica ni por la cristiana, con todo y ser miembros piadosos de una secta protestante algunos, y principales, de los amigos en quienes encontró nueva compañía—, la religiosidad, y hasta una religiosidad en que competentes perciben reliquias peculiares de la judaica, siguió siendo el fondo de su personalidad durante el resto de toda su vida, como ponen de manifiesto sus obras. La más antigua de las que se conservan, es un *Breve tratado de Dios, del hombre y de la felicidad de éste*, conservado únicamente en una traducción holandesa, que por sus temas, orden de ellos e ideas es, a pesar de importantes diferencias promovidas por la evolución intelectual del autor, antecedente indudable de la *Ética*; y ésta, en la que trabajó el autor durante los últimos lustros de su vida y que se publicó como obra póstuma, es uno de los casos a los que más se ajusta, y por ende con los que más se justifica, el filosofema diltheyano según el cual la Filosofía no es más que una instrumentación conceptual de la religión. Pues la *Ética* parte de Dios, definiendo su esencia y demostrando su existencia, y pasa al mundo y al hombre, para acabar volviendo con éste a Dios, en el amor intelectual del Cual está la felicidad y fin último del hombre.

Tal orden, Dios, mundo, hombre, moral, es el de las grandes partes de la suma medieval. La *Teológica* de Santo Tomás de Aquino tiene una primera parte dedicada a Dios y a la creación y a las criaturas, entre ellas singularmente el hombre; una segunda parte dedicada a la vuelta del hombre hacia Dios por la vía natural de la moralidad; y una terce-

ra parte dedicada a la forma en que la vuelta se completa por la vía sobrenatural de la gracia, indispensablemente para la fe cristiana. La *Ética* de Spinoza es una reducción del gran formato de la suma medieval, lograda con la omisión del detalle debido al método de cuestiones de la escolástica medieval, pero con la misma temática en grande y un espíritu religioso que, si no es el mismo en especie por no ser el de ninguna confesión religiosa –y habría que descontar la escolástica heterodoxa y específicamente panteísta–, es el mismo en género por religiosa. La *Ética* es además medieval por contenidos estrictamente filosóficos oriundos de la escolástica medieval, islámica, judía y cristiana, de los que el ejemplo más ilustre quizá sea el de la doctrina de la esencia y la existencia con el argumento ontológico. La *Ética* es, en fin, medieval también por contenidos situados sobre la frontera de la religión y la Filosofía, como los de la mística, de los que de nuevo el ejemplo más ilustre quizá sea la idea de que el amor del hombre a Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí propio. Spinoza había conocido y estudiado el pensamiento judío en su primera formación, dentro aún de la comunidad de que era parte su familia. Los especialistas han investigado lo que Spinoza pudiera deber singularmente a otro ilustre marrano, el conocido bajo el nombre de León Hebreo, cuyos *Diálogos de amor* no son los que se figura por el título un lector actual, sino una suma filosófica y mística, suma por el contenido, no por la forma, renacentista: lo que puede ser una obra sobre el amor gracias a ser éste para la filosofía ya de antes de Platón una entidad cósmica, y para la mística, hasta la española cristiana, deudora de León, el concepto clave de la unión en que culmina. Spinoza pudo leer la obra, si no en el original italiano, aunque quizá conocía esta lengua, en alguna de las traducciones españolas, de las que la más famosa, y merecidamente, es la del hispanoamericano conocido por el nombre del Inca Garcilaso de la Vega. La filosofía cristiana hubo de conocerla y estudiarla también Spinoza por ser la tradicional del ambiente intelectual en que entró al salir de la comunidad judía, y la dominante aún en las universidades de todos los países; mas parece que no conoció directamente las fuentes originales, las obras mismas de los grandes maestros de la escolástica, un Aquino, un Escoto, un Occam, un Suárez, sino que se limitó a estudiar obras de didácticos coterráneos y contemporáneos. Las *Cogitata metaphysica* son un opúsculo en que Spinoza declara y critica una serie de conceptos capitales de la ontología y la teología escolástica, a los fines de la enseñanza de un alumno privado que tuvo en cierta ocasión.

Pero en los días de Spinoza había ya, además de la pululación de las filosofías del Renacimiento, así las restauradas de la antigüedad co-

mo las más o menos nuevas, las primeras grandes filosofías modernas. De las filosofías restauradas de la antigüedad hubo de llamarle principalmente la atención la estoica, tanto por su panteísmo como por su moral, que dejaron ambos huella en su obra hasta la reactiva de oponer a la concepción de la filosofía como preparación para la muerte de las ideas de que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y de que su sabiduría no es meditación de la muerte sino de la vida, con las que se aproxima a una dirección del pensamiento tan lejana en todo lo demás a la suya como la representada mejor que por nadie por Montaigne, hijo de madre judeoespañola. De las filosofías del Renacimiento más o menos nuevas fue la panteísta la que pudo agregar influencias decisivas a las de las filosofías judía y estoica, fuera por la obra de Telesio, Campanella o Bruno, o de todos ellos. De las primeras grandes filosofías modernas, las de Descartes y Hobbes, también recibió impulsos y nociones decisivos.

El problema por excelencia de la filosofía moderna fue desde el comienzo de ésta el de conciliar la filosofía misma en el sentido tradicional, de un sistema metafísico del mundo, con la gran potencia de la edad que a ella más fundamentalmente que a nada debía ya su novedad: la ciencia moderna, las nuevas ciencias empíricas y exactas de la naturaleza. Fue el intento hecho en cada caso de lograr tal conciliación, lo que atrajo a los espíritus a quienes la ciencia moderna no dejaba contentarse con la filosofía escolástica hacia las filosofías modernas, empezando por la de Descartes, cuya superior difusión favorecieron, como más tarde la de Locke, un conjunto de otras circunstancias culturales. Spinoza se asimiló la filosofía de Descartes hasta el punto que muestra otra de sus obras, los *Principios de la filosofía de Descartes*, redactados inicialmente a los fines de la misma enseñanza del alumno privado pero, como ya la misma obra muestra, para superarla en la dirección de su propia filosofía, a la que dio expresión prácticamente acabada en la *Ética*. Muy concretamente parece ser deudor de Descartes Spinoza en un punto de la importancia que aún se dirá. En la primera parte de *Discurso del método* pasa Descartes a las disciplinas de su formación en el colegio de jesuitas de La Flêche, una revista crítica de la que es parte este pasaje:

> Me complacía sobre todo en las matemáticas, a causa de la certeza y evidencia de sus razones; pero no advertía aún su verdadero uso, y, pensando que no servían más que para las artes mecánicas, me pasmaba de que, siendo sus fundamentos tan firmes y sólidos, no se hubiese edificado encima nada más elevado. Como, al contrario, comparaba los escritos de

> los antiguos paganos que tratan de las costumbres, a palacios soberbios y magníficos que no estaban edificados más que sobre arena y barro...

Este pasaje es para sugerir la idea de una Ética matemática, que diese a la disciplina más útil de todas por ser la de la finalidad del hombre, tan cultivada por los antiguos, la certeza apodíctica de la ciencia arquetípica, tan triunfante ya en el estudio de la naturaleza por los modernos –respondiendo al primordial origen de la filosofía toda, que es el de aplicar a los objetos más importantes de la vida, los de la religión y moral, los métodos de la ciencia, y así aunar el éxito de ésta con los intereses sumos de aquella. El propio Descartes había añadido a las *Respuestas a las segundas objeciones a las meditaciones* una exposición de sus principales filosofemas en forma de diez definiciones, siete peticiones (postulados), diez axiomas y cuatro proposiciones. Spinoza dio forma matemática a su ya citada exposición de los *Principios* de Descartes antes de dársela a la *Ética*. La conjetura del modelo cartesiano de la forma matemática de las dos obras de Spinoza la refuerza el hecho de tener tal forma el *Breve tratado*, cuya data temprana y relación con la *Ética* también ya se indicó.

Par del filósofo francés era el filósofo inglés Hobbes. La filosofía de éste era oriunda, como la del francés, de una superación de la escolástica por influencia de la ciencia moderna. El materialismo de Hobbes era, incluso, más consecuente que el dualismo de la extensión y el pensamiento en Descartes con el primado de la geometría –la disciplina matemática por excelencia hasta entonces todavía– en la ciencia. Descartes concibió un método matemático universal, o un monismo metodológico de la matemática, que requería, como condición de posibilidad de su universalidad o aplicación universal, un monismo de la realidad, no sólo ontológico o cosmológico en general, sino específicamente materialista y mecánico: la matemática es ciencia de formas de la realidad material exclusivamente, no de ninguna realidad inmaterial, espiritual o ideal. Y el monismo matemático requería también que el ontológico, justamente con ser materialista y mecánico, por hallarse todo ello en conexiones esenciales, fuese un determinismo, tan esencial o sin excepción. Pues, así fue efectivamente el de Hobbes, mientras que Descartes se mantenía fiel al dogma del libre albedrío. Descartes pudo alentar en Spinoza el emparejamiento que hace en la *Ética* de la extensión con el pensamiento, y aun el tratamiento matemático-mecánico de lo psíquico, especialmente de las pasiones, y tal aliento pudo reforzarlo Hobbes; pero únicamente éste pudo reforzar el determinismo, a pesar de ser éste una consecuencia

lógica de aquel tratamiento. Nada de lo cual se encuentra todavía en el *Breve tratado*.

Spinoza no conoció sólo la filosofía moderna, sino también la ciencia moderna; y no sólo por intermedio de la filosofía moderna, sino directamente; ni sólo como conocedor pasivo, sino como participante activo en la resolución de sus problemas teóricos y en sus aplicaciones técnicas, como las de la óptica a la talla de cristales para los aparatos de la aplicación científica y práctica de esta disciplina. Sin embargo, el contenido propiamente científico de sus obras conservadas es incomparable con el de los *Principios* de Descartes o el *De corpore* de Hobbes. Ni las ciencias exactas y naturales deben a Spinoza creaciones como las que deben a Descartes y Leibniz. Spinoza resulta más interesado en las ciencias humanas y más creador en ellas con el *Tratado teológico-político*, publicado anónimo en vida, fuente de la crítica bíblica y uno de los clásicos de la tolerancia, y el *Tratado político*, inacabado y publicado entre las obras póstumas.

Originaria, así, del judaísmo religioso y filosófico, y modificada por la escolástica cristiana y las filosofías del Renacimiento y las primeras grandes filosofías modernas, resultó la de Spinoza un sistema cuyos principales filosofemas son: la singularidad, unicidad o monismo de la sustancia divina, o el panteísmo; la relación del alma y el cuerpo concebida como el llamado paralelismo psicofísico; la relación del hombre con la sustancia divina o Dios por medio del dominio del entendimiento sobre los afectos o libertad, en el amor intelectual de Dios.

La Filosofía tiene fama de ser una disciplina abstrusa por abstracta o remota del mundo en que vive el hombre vulgar su vida y a esta misma. Pero en verdad son las filosofías esfuerzos hechos para concebir la realidad toda, incluyendo la más concreta en torno y dentro del sujeto más corriente y moliente. Por eso, así la mejor manera de dar primera idea de una filosofía, como el mejor criterio de haberla comprendido, es presentarla y entenderla como una forma de concebir la situación misma de la vida del sujeto que quiere hacerse una primera idea de ella. Piense, pues, usted, lector, en que es un ser compuesto de cuerpo y alma, entendiendo por este último término el complejo fluyente de sus hechos o fenómenos de conciencia o psíquicos. Y vaya pensando todo lo que sigue. Su cuerpo es parte del conjunto de todos los cuerpos materiales o físicos del universo material o físico. Las apariencias son las de la discontinuidad entre los cuerpos, como entre el suyo y este libro, principalmente porque usted puede dejar el libro, o su cuerpo y el del libro son separables. Conforme a las apariencias, se conciben, pues, los cuerpos como sendas "sustancias", y como "modos" de éstas las no-

tas o propiedades que no pueden separarse de un cuerpo como el libro tal cual éste de un cuerpo como el de usted, por ejemplo, los colores de la encuadernación del libro. Pero la verdad es que entre los cuerpos hay una continuidad sin solución: puede usted separar de su cuerpo el libro, pero ninguno de los dos cuerpos puede estar separado de todo cuerpo ni un instante, sino que constantemente están todos los cuerpos en contigüidad de unos u otros de ellos. Pueden, pues, concebirse los cuerpos como modos de un "atributo" de materialidad o de extensión –con sinécdoque de la parte por el todo– de una sola sustancia universal o cósmica. Los fenómenos psíquicos de la conciencia de cada sujeto como usted, se conciben como modos de la sustancia que sería el alma de cada uno de tales sujetos. Pero pueden concebirse las conciencias, o almas en este sentido, de los distintos sujetos como modos de un atributo de conciencia, o pensamiento, con la misma sinécdoque, de una sola sustancia universal o cósmica –que a su vez puede concebirse como la misma del anterior atributo de materialidad o extensión. Concíbase, pues, usted, lector, como un modo corpóreo y un modo psíquico, o como un complejo de modos corpóreos y un complejo de modos psíquicos, respectivamente de la Extensión y el Pensamiento de *la* Sustancia, única, universal –y divina o Dios. Como los colores de la encuadernación del libro son cual recortes cromáticos en el continuo de cromaticidad de la encuadernación; como sus pensamientos, sentimientos, movimientos del alma de usted son cual recortes psíquicos en el continuo de la "corriente de la conciencia" de usted; así su cuerpo y su conciencia serían cual sendos recortes en el continuo de Extensión y el continuo de Pensamiento de la Sustancia, de Dios. Pues según Spinoza, no es que *pueda* concebirse todo ello así; es que *debe* concebirse así: la demostración matemática es, justo, la *Ética*. O invirtiendo ahora los términos y marcha: conciba el mundo entero, todo lo habido y por haber, como un único Ser –sustancial, porque de sus atributos de Extensión y de Pensamiento son modos o recortes todos los cuerpos y almas, con sus parciales modos corpóreos o psíquicos, incluso los de usted mismo, o usted mismo. Añádase que para Spinoza no tiene la Sustancia solamente los dos atributos de la Extensión y el Pensamiento; éstos son los solos conocidos de nosotros, es decir, de los modos de uno de ellos, el Pensamiento, que somos nosotros como cognoscentes; la Sustancia o Dios no puede menos de tener infinitos atributos –cada uno de ellos, los dos conocidos de nosotros y los infinitos desconocidos de nosotros, infinito. Tal infinidad de infinitos es la Infinitud divina. Y tal la *Weltanschauung* de Spinoza.

La relación entre el alma y el cuerpo de cada sujeto es un fenómeno constante para éste, pero en cuanto se trata de comprenderla, resulta problemática, y como consecuencia ha inspirado diversas formas de concebirla. Vulgarmente se concibe como fenómeno constante también la acción causal del alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma: un golpe en el cuerpo nos duele en el alma y una resolución voluntaria causa un movimiento del cuerpo. Pero, ¿cómo un alma inmaterial y un cuerpo material causarán efectos el uno en el otro? Resulta incomprensible. La concepción de Spinoza parece ser –pues uno de los puntos de interpretación de su filosofía más controvertidos y quizá controvertibles indefinidamente, ya que ni los más grandes filósofos han expuesto todos los puntos de su filosofía en forma tan inequívoca como para ser incontrovertibles –la siguiente. No hay la incomprensible interacción causal del alma y el cuerpo. El fenómeno de la simultaneidad o subsecuencia del dolor en el alma al golpe en el cuerpo, o del movimiento de éste a la resolución voluntaria, se explica de otra manera: por la correspondencia o paralelismo entre los modos de dos atributos de *una misma* Sustancia, o por la identidad, en el fondo sustancial, de lo que se presenta bajo dos aspectos. La Sustancia va, por decirlo así, viviendo su vida, única en la raíz, doble en sus manifestaciones o modos extensos y psíquicos, y al modo del golpe en el cuerpo en el curso extenso de su vida corresponde el modo del dolor en el alma en el curso pensante de su vida, al modo de la resolución voluntaria en este curso el del movimiento del cuerpo en aquel otro. Esta correspondencia parece implicar el concebir al alma como la conciencia de *su* cuerpo y, por intermedio de éste, de los demás cuerpos –como, por intermedio de éstos, de almas, pues en la *Weltanschauung* de Spinoza parece lógicamente forzoso también que haya una correspondencia universal entre cuerpos y almas: las almas son conciencias de sus cuerpos y todos los cuerpos tendrían almas– en Dios. Lo que en Hobbes, de conformidad con la doctrina de la subjetividad de las cualidades sensibles secundarias, aceptada ya por Descartes, es fenómeno –*percepto*– de la materia microscópica y metafenoménica en movimiento, se vuelve en Spinoza *percepción* de la materia macroscópica y fenoménica en movimiento: el color de la encuadernación es la apariencia del movimiento de las ondas o corpúsculos en que consiste la luz más allá de las apariencias, según Hobbes; el mismo color en el modo de un cuerpo físico –él mismo un modo del que es parte el color–, modo percibido por aquel modo del alma que es precisamente la percepción de él, según Spinoza.

Del panteísmo spinoziano quizá hubiera que decir que era la concepción más racional posible de Dios y, con Éste, del mundo, si no hubiera que decir más bien que esta concepción y la opuesta concepción teísta son antinómicas.

La concepción de un Ser infinito como un único infinito de infinitos, parece la concepción más racional posible de un sér infinito, también para teístas, como Gratry, que la elogia en Fénelon. Problemática es la existencia de tal sér. El argumento fundamental con que pretende probarla Spinoza es el argumento ontológico. Éste no es únicamente el de que, si las cosas finitas tienen potencia suficiente para existir, *a fortiori* ha de tenerla, e infinitamente más con lo que su existencia resulta necesaria, el ser infinito. A este argumento le dio una forma elocuentemente impresionante también un gran teísta de la edad de Spinoza, Bossuet. Pero este argumento es en el fondo distinto del que integran la proposición XI con todas las anteriores, que presupone: la sustancia existe por su propia esencia y ésta es infinita. Ahora bien, también puede argumentarse que si las cosas finitas tienen la potencia justa para existir, a un ser infinito ha de faltarle una infinitud de potencia para ello. Los clásicos nombrados, con la mayoría de los clásicos, han pensado que lo más perfecto es lo más potente para todo, empezando por serlo para existir. En contra, contemporáneos nuestros como Scheler o Hartmann piensan que lo más valioso es lo más importante para todo y que lo más potente para todo es lo ciego para los valores. En el fondo se trata de la cuestión de si la esencia es de suyo potencia activa de existencia o de si la existencia es algo extrínseco a la esencia que ha de sobrevenirle a ésta por obra de una potencia extraña a ella, que es un caso particular de la cuestión toda de las relaciones entre la esencia y la existencia, agitada hasta los días más recientes, en que el existencialismo ha negado la prioridad clásica de la esencia a la existencia. Por otra parte, si admitida la existencia de un ser infinito, el identificarlo con o como el mundo mismo evita el hiato irracional entre éste y él, el espectáculo del mundo ofrece razones suficientes para no concebir éste como divinidad alguna, sino otro tanto como potencia más bien demoniaca, y por lo mismo concebir a Dios como distinto del mundo o trascendente a éste. Y es que la Filosofía como sistema metafísico del mundo es la entelequia de lo que es en potencia la palabra y la razón que define al hombre: el empeño de una concepción racional de la realidad universal que ha concluido en la autoconcepción de la razón misma como un complejo de categorías, o conceptos principales, antinómicas, es decir, opuestas y entre las cuales no puede optar por razones propias suyas o propiamente tales, no pudiendo por estas razones optar ni

siquiera entre optar por alguna de dos categorías opuestas o por ninguna, sino entre alguna de las cuales, o sus opuestas, o ninguna de las opuestas, está forzada a *optar*, muy propiamente, esto es, por razones del corazón que ella no conoce como suyas propias. Autoconcepción que es una Filosofía que ha de aplicarse a sí misma. Spinoza no hace más que instrumentar conceptualmente una "visión" y "vivencia" religiosa del mundo: la del sujeto que se vive y ve identificado con la Divinidad que sería en el fondo el mundo mismo, y así, justificado por la necesidad misma de éste –como otros sujetos se viven y ven separados, con el mundo entero, por un abismo infinito, de un Dios ante el cual tiemblan de temor al no poder, por lo mismo, saber si ante Él están o no justificados.

Pero en la medida en que la Filosofía como sistema metafísico del mundo es el empeño de una concepción racional de la realidad universal, es Spinoza el único filósofo que se empeñó en concebir la realidad universal con el método de la ciencia conceptuada tradicionalmente de encarnación por excelencia de la razón misma, la matemática. Nadie ha llevado hasta donde Spinoza el "espíritu de geometría" al llevarlo como él hasta las pasiones, siguiendo en el estudio de éstas el precedente de Descartes y en el método del estudio el precedente de Hobbes. Si, pues, ni con tal espíritu y método se le logró a Spinoza el empeño de todos los grandes metafísicos, no podía logrársele a nadie, ni con otro método. El empleo del método geométrico es dar a la doctrina la forma de la teoría deductiva, cuyo esquema mínimo es: "si, pero sólo si, tal, necesariamente cual". Tratándose de una doctrina como la de Spinoza, el esquema sería: "si, pero sólo si, hay una sustancia de infinitos atributos infinitos, etcétera, son necesarios estos fenómenos cósmicos o humanos..." Pero lo que realmente hace Spinoza es pensar que el concepto de sustancia, o de un ser absolutamente independiente, implica lógicamente la singularidad o unicidad, la infinitud y otras notas –como Parménides había pensado que el concepto de ser implica lógicamente la exclusión absoluta del no ser y por ende la singularidad o unicidad, la finitud y otras notas– y dar forma de teoría deductiva a su pensamiento. El supuesto es que lo evidente, claro y distinto, para el pensamiento no puede no ser real (lo que implica: las ideas rigen la realidad, siendo ellas mismas reales en Dios –realismo de los universales, pero no platónico puro)– aunque este supuesto es uno de los términos de una antinomia de la que el otro término no es: el pensamiento puede necesitar distinguir con evidencia o claridad lo que es uno en la realidad (lo que implica: las ideas no rigen la realidad, no siendo más que ideas de los sujetos –conceptualismo,

nominalismo—), o antinomia de la correspondencia o paralelismo o no tal entre el pensamiento y la realidad.

El método geométrico requería la reducción de la realidad universal a la extensión, como en Hobbes, y *por lo mismo* esta reducción no podía lograrse con él solo jamás sin petición de principio. El método geométrico es tan extrínseco al contenido ordenado según él en la *Ética* como enseña de hecho el notable experimento, que así puede llamarse, llevado a cabo por el spinozista en conjunto más distinguido de nuestros días, Carl Gerhardt: la publicación de una traducción alemana de la *Ética* sin la forma matemática, con interpolación de pasajes de otras obras de Spinoza, en forma y aspecto de breviario, que resultan ajustados de todo punto al contenido efectivo, religioso y moral, edificante, del volumen.

A tal contenido debe, sin duda, la *Ética* de Spinoza su vitalidad histórica, renovada una y otra vez hasta nuestros mismos días. Si el panteísmo, ateísmo para los teístas, ha hecho de Spinoza para muchos de estos últimos una bestia negra, él ha hecho de Spinoza lo que fue para Goethe, el idealismo alemán y espíritus influidos todavía por éste tan paradójicamente como los positivistas Taine y Renan. De éste es la frase: "quizá sea desde aquí desde donde se ha visto más de cerca a Dios". Él es también lo que hace que hable de Spinoza como "el trágico judío de Amsterdam" Unamuno —como quiera que el panteísmo de Spinoza— y de Hegel —y el existencialismo son antípodas. Pero él es lo que hace que Spinoza tenga también en nuestros días devotos tales como el movido a reducirlo a breviario de piedad.

La mejor edición de la *Ética* es actualmente la que forma parte de las obras completas de Spinoza por el antes nombrado Gerhardt; pero la presente traducción se hizo sobre la última edición de la obra en los *Classiques Garnier* por Ch. Appuhn: es que éste ajustó el texto de su última edición al de la de Gerhardt y el manejo de la edición Appuhn-Garnier resultaba más cómodo que el de la de Gerhardt al traductor.[1] En cuanto a la traducción misma, se atuvo a tres principios: toda la literalidad posible; traducción única, sin excepción, de cada uno de los términos técnicos; usar del castellano filosóficamente más castizo posible, sin caer en un arcaismo que fuese camino de contrahacer una traducción española contemporánea de la *Ética* que sería hoy bien de

[1] Éste ha seguido en ello el ejemplo de J. Tricot en su traducción francesa de la *Metafísica* de Aristóteles, hecha, según declara, por comodidad de manejo, sobre la edición de Christh en la *Bibliotheca Teubneriana*, y no sobre la edición de Ross, a pesar de no estar aquélla ajustada a ésta, si bien consultó la de Ross y aun prefirió ocasionalmente sus lecciones.

apreciar. La primera traducción española directa y completa de la *Ética* parece ser la publicada recientemente por el señor Oscar Cohan, pero con ella tiene la presente una relación que parece obligado indicar. La traducción del señor Cohan iba a publicarse en una colección dirigida entonces por el autor de la presente traducción. El director de la colección revisó, como era de su incumbencia, la traducción, y la revisión fue llevándole a acabar haciendo una traducción propia. Una vez que se encontró con ésta entre las manos, pensó en publicarla, sin menoscabo de que se publicase la del señor Cohan revisada por él, y la ofreció para "Nuestros clásicos" al señor director general de Publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma y al señor Director de la colección, que la aceptaron benévolamente, por lo que el autor no puede menos de expresarles aquí su agradecimiento.

Para hacer su traducción no se creyó el autor de la presente obligado en nada a seguir aquéllas a otras lenguas de que ha dispuesto, que ha consultado y a las que debe algunos servicios: la francesa de Appuhn, que acompaña a su edición del texto; la francesa, más reciente, de R. Caillois en su edición de las obras completas de Spinoza, únicamente en traducción, en la *Bibliothéque de la Pléiade*; la alemana de Gerhardt en el breviario a que se hizo referencia,[2] cuyo *Nachbericht* es singularmente instructivo acerca de la traducción de la terminología de Spinoza.

Las notas de Appuhn a su edición y traducción y las de Caillois a su traducción son los comentarios más asequibles. El comentario alemán de Lewis Robinson se quedó en el primer tomo, publicado en 1928 por la editorial F. Meiner, de Leipzig entonces, y ha de ser hoy de difícil asequibilidad.

A los lectores interesados puede recomendárseles como primeras lecturas complementarias de este prólogo, además de los pasajes sobre Spinoza en alguno de los más recientes tratados de historia de la filosofía (Bréhier, Rivaud, Abbagnano, Copleston), las siguientes:

J. Gaos. *Museo de filósofos. Sala de cartesianos*. Publicado en la colección "Filosofía y Letras" de esta Facultad de la Universidad Nacional. Contiene una traducción de las dos primeras biografías de Spinoza, las que dibujaron a éste como ha hecho figura en la historia.

C. Gerhardt. *Spinoza*. Traducción del alemán por Oscar Cohan. "Biblioteca filosófica" publicada bajo la dirección de Francisco Romero, Editorial Losada, Buenos Aires.

[2] Spinoza *Von den festen und ewigen Dingen*. Uebertragen und eingeleitet von Carl Gerhardt. MCMXXV. Heidelberg. Carl Winter.

CRONOLOGÍA

	Vida de Spinoza	Vida cultural	Vida política
1632	Nace en Amsterdam.		
1637		Descartes. *Discours de la méthode*.	
1641		Descartes. *Meditationes*.	
1642		Muerte de Galileo. Hobbes. *De cive*.	
1644		Descartes. *Principia*.	
1645		Fundación de la Royal Society en Londres.	
1647			Guillermo II de Orange, *stathouder* de Holanda.
1648			Declaración de independencia de Holanda.
1649		Descartes. *Passions*.	
1650		Muerte de Descartes.	Asentamiento del gobierno de la aristocracia burguesa en Holanda.

		Hobbes. *Leviathan.*	
1652	Asiste a la escuela latina de los ex jesuitas Van den Enden.		Primera guerra anglo-holandesa.
1653			Juan de Witt, Gran Pensionario de Holanda.
1654			Segunda guerra anglo-holandesa.
1655		Hobbes. *De corpore.*	
1656	Es excomulgado de la sinagoga. Aprende a tallar cristales para óptica y empieza a vivir de este trabajo.		
1660	Vive en Rijnsburg, arrabal de Leyden; entra en relación con la secta de los colegiantes; de las conversaciones con sus amigos surge el *Breve tratado.*		

1661	Redacta el *De intellectus emendatione*.		
1662		Muerte de Pascal.	
1663	Vive en Voorsburg, arrabal de La Haya. Recibe una pensión de Juan de Witt. Publica los *Principia Philosophiae Cartesiane*.		
1666		Leibniz. *De arre combinatoria*. Locke. *Essay on Tolerance*.	
1667			Paz de Breda con Inglaterra. Luis XIV conquista los Países Bajos de España.
1669		Muere Rembrandt.	
1670	Publica anónimo el *Tractatus theologico-politicus*.	Pascal. *Pensées*.	

	Va a vivir a La Haya a casa del pintor Van der Spik.		
1671		Leibniz. *Theoria motus.*	
1672	Van der Spik le impide fijar un pasquín contra el asesinato de los De Witt.		Invasión de Holanda por Luis XIV, dimisión de De Witt, nombramiento de Guillermo III de Orange como capitán general, asesinato de De Witt y un hermano suyo por la multitud.
1673	Rehúsa el nombramiento que le ofrecen de profesor en la Universidad de Heidelberg.		Guillermo III de Orange, *stathouder* hereditario de Holanda.
1674		Malebranche: *Recherche de la vérité.*	Retirada de los franceses de Holanda.

1676	Recibe varias visitas de Leibniz. Trabaja en *Tractatus politicus*.	Leibniz inventa el cálculo diferencial.
1677	Muere de tuberculosis y lo entierran en una fosa común. Publican las obras póstumas, entre ellas la *Ética*.	

LEIBNIZ, A LOS TRESCIENTOS AÑOS DE SU NACIMIENTO

Leibniz zu seinem 300. Geburtstag. Editado por E. Hochstetter. Berlín, 1946ss.

Para conmemorar el nacimiento de Leibniz en el tercer centenario, inició la importante casa editorial alemana De Gruyter la publicación de una serie de "entregas", destinadas a integrar finalmente una obra, porque "las dificultades generales, y en especial las que hay para procurarse el material, hacen imposible que todas las colaboraciones estén acabadas aproximadamente al mismo tiempo y en tiempo oportuno", como explica al final de su entrega, de "introducción", E. Hochstetter. El plan de la obra era ambicioso: "exponer la *Weltanschauung* y la obra de este pensador abarcante de tanto, en los distintos dominios en que señoreó, por quienes tienen hoy en cada uno de estos dominios autoridad y nombre: su fe religiosa y su posición relativamente a las confesiones cristianas, su lógica, su matemática, su teoría del conocimiento, su psicología, metafísica, dinámica, antropología y ética, sus trabajos como jurista, historiador, político, lingüista, técnico, organizador del trabajo científico, así como sus actividades en pro de la medicina y de la sanidad pública. Se tratarán las cuestiones importantes acerca de sus antecedentes en la tradición filosófica y de sus influencias en el espíritu alemán. Investigaciones especiales estudiarán, entre otros temas, el desarrollo de su matemática en París, sus relaciones con Pedro el Grande y su posición relativamente a China. Como posterior conclusión se prevé una bibliografía". (*Ib.*) La realización del plan se inició muy lentamente: a una entrega por año, en 1946 *Leibniz como metafísico* por Nicolai Hartmann (28 páginas), en 1947 *Leibniz y Pedro el Grande* por E. Benz (88 páginas), en 1948 *En memoria de Leibniz, una introducción*, por E. Hochstetter, curiosamente fechada en octubre de 1946 y sin embargo no publicada la primera... En febrero de 1952 andaba la editorial enviando a las revistas, para reseña, la entrega séptima...

De las tres primeras, únicas a las que puede referirse esta nota, la única que tiene importancia filosófica es la primera, por lo que la nota va a referirse preferentemente a ella. Se trata de una conferencia conmemorativa, organizada por la Universidad y la Academia de Gotinga, dada el 2 de julio de 1946, el día del centenario, y publicada sin apenas cambios en la forma y sólo algunas adiciones en la parte final, según el propio autor declara en nota preliminar, que termina con estas palabras: "También en la impresión se ha puesto la mira, no en aportar una prueba histórica rigurosa sino tan sólo en desarrollar un motivo capital del pensamiento." (P. 1) En el texto es Hartmann más explícito aún. La edición completa y definitiva de las obras de Leibniz, incluyendo los voluminosos papeles inéditos, emprendida por la Academia de Ciencias de Prusia, ha quedado interrumpida sin perspectivas de reanudación. En tal situación, imposible otra cosa que "iluminar de nuevo los problemas bien conocidos y frecuentemente tratados del metafísico Leibniz, y abrirlos de nuevo a la comprensión de unos tiempos a los que se han vuelto del todo extraños." (*Ib.*) Es lo que por su parte hace Hartmann en esta conferencia, centrándola en "el problema de la individualidad", dice: en realidad, en la antítesis de "metafísica de los universales e individualismo de las mónadas", como dice también, reproduciendo partes del título del trabajo sobre Leibniz publicado por Dieterich Mahnke en 1925 y en el *Jahrbuch* de Husserl. Como esta antítesis es la de los extremos entre los cuales se mueve el sistema entero de Leibniz, en querencia de una síntesis de ellos, la concentración en ella da por resultado efectivo una exposición crítica del sistema, no por concisa menos cabal ni de menor alcance que otras más extensas. Dividida por números romanos en cuatro partes, el contenido de cada una puede resumirse y los puntos que parecen esenciales pueden formularse como sigue. I. La mentada antítesis conduce a la hipótesis de la armonía preestablecida, con la que Leibniz extiende peculiarmente la identidad de los principios del conocimiento y los del objeto, limitada por otros filósofos al conocimiento *a priori*, al conocimiento *a posteriori*: apriorismo absoluto que subordina la individualidad a las Ideas. En el fondo se trata del problema de la época: si lo simple y lo compuesto son las ideas más generales y todo lo demás, respectivamente, como lo entendía el racionalismo cartesiano, o a la inversa, las ideas más sensibles y todas las demás, como lo entendía el empirismo de Locke. Pero este problema de la época se remonta a la más antigua querella medieval acerca de los universales, y aun a la filosofía griega que es antecedente de ella. Leibniz se decidió gnoseológicamente en el sentido del racionalismo y ontológicamente en el del empirismo, incurriendo así en

una antinomia tan fundamental, que de ella pueden derivarse todas las demás tradicionalmente señaladas en su sistema y reducidas por Hartmann a nueve, que enumera. II. En la historia del problema del principio de individuación predomina la tesis de la individuación por la materia o por la forma no individual, con las excepciones de Plotino y Escoto, de los que el primero apunta y el segundo desarrolla la idea de la forma individual, hasta el ocamismo. La síntesis a que en este problema tendería Leibniz, se encontraría entre su concepción de la idea individual infinita, la idea de César que comprendería cuanto César fue e hizo en su vida en la historia, y la concepción del principio de razón suficiente, que representaría "quizá el descubrimiento más peculiar y preñado de consecuencias de Leibniz en el dominio de la ontología" (p. 13), pero que implica la abolición de lo contingente. III. Mas la gran aporía del sistema leibniziano sería ésta: "Si se repara en que 'el mundo' es el conjunto de las restantes mónadas, y representación del mundo significa, pues, la unificación de la combinación de ideas en la pluralidad de las mónadas, pero que individualidad significa justo la divergencia de la representación en ellas, o sea, justo la no unificación de exactamente la misma combinación, individualidad y conocimiento se enfrentan como exigencias opuestas contradictoriamente, y resulta difícilmente comprensible cómo se unirían en la actividad representativa de la misma mónada" (p. 15). Las razones de ser de toda la estructura antinómica y aporética del sistema de Leibniz están en ciertas concepciones de la época, fundamentalmente en ciertos "prejuicios categoriales" (p. 17). La concepción, no de la *persistencia*, a la manera antigua y medieval, sino de la *independencia*, de la *aseitas*, como la nota esencial de la sustancia. La concepción de la causalidad psicofísica e intersubjetiva como incomprensible y por ende como imposible. El prejuicio que coordina la sustancialidad como independencia y la individualidad o singularidad, siendo perfectamente posibles y reales las coordinaciones de la singularidad y la dependencia y de la independencia y la universalidad:

"...la idea de que en un mundo de entes individuales sólo puede tratarse de sustancias, no de formaciones compuestas o como quiera secundarias... es un prejuicio de la época. Pues no cabe ver en modo alguno por qué lo posteriormente surgido, compuesto y efímero, no podría ser tan individual como lo desde un principio existente, simple y durable; ¡como si la longitud de la duración temporal y la fuerza de resistencia contra los poderes disolventes estuvieran en situación de excluir la aparición de casos paralelos, homogéneos! Mas la individualidad consiste en general tan sólo en la singularidad cualitativa, es decir, en la exclusión de casos completamente iguales." (*Ib.*) El

punto más alto de la resolución de las antinomias y aporías oriundas de estas concepciones y prejuicios por el propio Leibniz estaría en su concepto de la libertad: la mónada sin ventanas, a pesar de estar sujeta en su desenvolvimiento al principio de razón, está *libre* de todo influjo exterior a ella en este mismo desenvolvimiento. En este concepto de libertad prevalecen las ventajas sobre las desventajas. Las ventajas: compatibilidad con el determinismo del mundo, lo que "supera la máxima dificultad metafísica con que se tiene que luchar en el problema de la libertad" (p. 19); índole positiva, pues, "no consiste en ninguna forma de indeterminación, sino justo en una forma propia de determinación de la voluntad, a saber, su propia determinación" (*Ib.*); índole rigurosamente individual, "lo que no es obvio en modo alguno: Kant, por ejemplo, falló en este último punto, haciendo de la libertad un principio trascendental de la razón práctica, pero entendiendo la razón práctica como idéntica en todos los hombres", ahora bien, "si la libertad no es la del individuo como tal, tampoco la culpa, la responsabilidad y el mérito moral son los del individuo", ni éste "puede ser soporte de valores y contravalores morales" (*Ib.*). Las desventajas radican todas en "la estructura, fija de una vez para siempre, de la índole humana (del fondo originario, del *Character indelebilis*); pues éste no se lo ha elegido el hombre, que por ende no es en último término culpable cuando hace el mal como pura consecuencia de su fondo originario" (*Ib.*). IV. Volviendo al costado universalista del sistema, se trata de la "característica universal", combinatoria del mundo que implica una analítica del intelecto, con lo que se vuelve a la inicial antinomia de lo simple y lo compuesto, para concluir que no pueden resolverla ninguna de las dos teorías clásicas de la individuación, que yerran ambas en derivar el individuo de la materia o de la forma, sino que sólo la resuelve la teoría que puede llamarse de la conexión real total en cada momento, y que aporta la única conciliación de lo individual y lo universal que se ajusta a la realidad; pero esta teoría resuelve la antinomia hasta el punto de hacer superfluo un principio de individuación: "... no sólo no hay ningún *principium individuationis*, sino que tampoco necesita haber ninguno. La individuación se produce totalmente de suyo, a partir de cierta altura de la particularización, sin necesidad de sentar un principio especial para ella" (p. 26). "Que todo lo real es individual, no quiere decir en modo alguno que todo lo que hay en lo real tenga que ser también individual. Todo lo contrario, cada rasgo de lo real retorna en casos sin número... Sólo la combinación en que está con otros rasgos no retorna; es demasiado complicada para volver a darse junta exactamente igual por segunda vez" (*Ib.*). Estas conclusiones acaban de poner de manifiesto cómo Hartmann ha

interpretado desde un principio a Leibniz, y lo ha expuesto y criticado, desde la posición de la "nueva ontología" (p. 24), es decir, desde su propia posición filosófica —como no puede menos de ser. La marcha de la conferencia —artículo es un tanto de vaivén. El propio autor lo advierte y lo justifica: "De tal manera está dispuesto este extraño sistema, que no cabe demorarse en las sustancias individuales sin ser rechazado hacia los universales, ni en éstos sin serlo hacia los individuos sustanciales" (p. 21). Con todo, es un modelo de la forma en que el filósofo sistemático puede, por vía del historiador, beneficiar del filósofo clásico: En la posibildad de ser beneficiado así consisten la fecundidad, la clasicidad del último, de la cual es un ejemplo también esta conferencia —artículo. Señalemos, finalmente, la claridad imperturbable del estilo de Hartmann, tan notable excepción en la filosofía de los últimos tiempos —no sólo de ellos.

La "entrega" de Hochstetter es una biografía de Leibniz. Muy copiosa en datos precisos acerca de la vida exterior de Leibniz, quizá particularmente acerca de los viajes y estancias de éste en el extranjero, sólo en las coyunturas más propicias se adentra por el pensamiento y el carácter del filósofo, pero la concisa y densa penetración con que lo hace acaba por diseñar una semblanza de la personalidad del hombre entero rica en facetas y fértil en sugerencias. La impresión predominante es la de la multitud y diversidad de los intereses y trabajos de Leibniz; muy repetida y sabida —en términos generales sorprende aún y realmente pasma en las enumeraciones más particulares y completas que hace Hochstetter en varios pasajes, por ejemplo: "En esta sinfonía de su trabajo se unían el cuidado de ordenar y aumentar la biblioteca ducal, la producción del fósforo por el procedimiento que había hecho comprar al inventor, doctor Heinrich Brand, propuesta de ensayos de fundición de hierro y fabricación del acero, planes para mejorar la balanza comercial y los impuestos. . . e investigaciones sobre problemas monetarios. En la sinfonía emergían proyectos de canales para fomentar la navegación fluvial, del todo semejante a aquellos que sólo en nuestro tiempo debían volverse realidad, se examinaban críticamente fórmulas de alquimia y se probaban construcciones técnicas, y la mirada abierta para la situación social y económica del 'hombre común' le mostró más tarde la necesidad política del mejoramiento de ella, haciéndole redactar memorias sobre problemas de trabajo y casas de correción, así como el plan, de muy larga vista, de un seguro general del Estado contra accidentes. También aquí podría hablar Leibniz, pues la multiplicidad de sus intereses le había puesto en relación personal con todas las capas de su pueblo, principalmente desde la época en que se había ofrecido a llevar a cabo aquel memorable trabajo de

perfeccionar técnicamente las minas del Harz..." (p. 34s. *cfr.* pp. 36, 61, 78). No puede caber duda de que tamaña divergencia de ocupaciones y preocupaciones, reiteradas o renovadas ininterrumpidamente a lo largo de la vida, desde la juventud hasta un par de años antes de la muerte, fue causa principal de que, en cambio, quepa y hasta haya que decir que Leibniz no llevó a verdadero cabo ni una sola de las empresas o trabajos que emprendió o proyectó, desde las más intelectuales y personales hasta las más materiales o sociales, por fracaso, aplazamiento o toma y dejo sin conclusión: con lo que la segunda gran impresión a la que no es dado sustraerse es la que movería a llamarle el gran dilettante. Sin duda haya que contar, como con causa, la inquietud y los cuidados en que Leibniz se pasó la vida para asegurarse una posición francamente favorable a su ideal de una vida de intelectual libre en relaciones universales con sus colegas y con los titulares de los poderes de los que dependía la realización de los planes prácticos concomitantes de las investigaciones y especulaciones teóricas —tercera gran impresión. Y la cuarta: la de una notable desproporción entre la posición efectiva de aquel hombre, funcionario subordinado en una corte ducal, nunca encargado más que oficiosamente de misiones más o menos diplomáticas, y sus ambiciones de restaurador de la unidad religiosa y política de la Cristiandad, de reorganizador de la cultura internacional, que acabaron rebasando los límites de Europa Occidental para extenderse por un lado hasta China y por otro lado hasta América ambiciones para el logro de las cuales no bastaba, ni de lejos, la más alta eminencia intelectual. De la desproporción, que matiza la impresión hecha por ella de muy patética, y un poco cómica al par, no parece que se diera nunca cuenta Leibniz, ni parecen los biógrafos de éste advertirla en todo el relieve con que, sin embargo, se destaca de esta misma biografía de Hochstetter. Entrando en la personalidad misma del hombre, son particularmente dignos de mención, por oponerse expresa y polémicamente a otras maneras de verlo, los pasajes en que se perfilan o de los que se desprenden su preponderante intelectualismo, el racionalismo de su religiosidad nada mística, su íntima soledad en medio de todo el tráfago social de su vida, hasta espesarse en torno suyo como soledad real en los últimos años, y, por el contraste con el optimismo doctrinal, y universalmente reconocido, de su filosofía, la presión de las circunstancias, henchidas más de males que de bienes, creciente hasta embeberlas en un pesimismo que se le derrama expresamente, aunque fuera de la construcción sistemática. "Más de un tono amargo, que resuena en observaciones ocasionales de crítica de su tiempo... pone en el concepto del 'mejor de los mundos posibles', en modo alguno inambiguo, más bien virilmente piadoso

que burguesamente optimista, una áspera disonancia, sin duda perceptible de preferencia al borde de su filosofía." (P. 37s.). Y a la que parece superior agudeza "previsual" de los estados de ánimo motivado por los males sobre los motivados por los bienes puede atribuirse la famosa predicción de la revolución (*cfr.* p. 72). El Leibniz real brinda más de una curiosa e instructiva ejemplaridad a la reflexión sobre los "pensadores" de los pueblos hispánicos. En éstos también se encuentra, *toute proportion gardée*, el inacabamiento y asistematismo de la obra filosófica por acción, entre otras causas, de la dispersión de intereses y esfuerzos, debida en parte a las inclinaciones personales, pero en parte también a la lucha por la vida, a la dificultad de asegurarse una posición que permita la pura y concentrada vida intelectual. En otra dirección, tampoco deja de haber similitud entre la posición de los países germánicos en tiempos de Leibniz y la de los hispánicos en los tiempos contemporáneos relativamente a las "potencias del primer orden", política y culturalmente, en los respectivos tiempos: si esta posición motivó un complejo de inferioridad cultural en los países hispánicos durante los tiempos contemporáneos, Leibniz necesitó alzarse, con esfuerzos y el tiempo, desde cierta sobreestimación propia, de la que le hizo consciente París, a la conciencia propia y al reconocimiento internacional bien fundados de su auténtica valía.

La "entrega" de Benz expone los resultados de las investigaciones de éste acerca de "la aportación de Leibniz a la política cultural, religiosa y económica de Rusia en su tiempo". Hacia el final de la vida de Leibniz, desengañado éste de otros poderes, hubo un pequeño periodo en que puso sus ilusiones relativas al realizador de sus planes de reforma de la cultura occidental y de comercio cultural con el Extremo Oriente en Pedro el Grande, con quien se encontró personalmente tres veces; pero estas ilusiones no se lograron, en definitiva, mejor que las demás. La "entrega" desarrolla un tema de relaciones político-culturales de Alemania y Rusia que sin duda ha tenido y puede volver a tener una importante actualidad cultural y política universal.

LEIBNIZ. NOTAS DE LECTURA

I

Notas a la *Monadología*

Las mónadas

Su naturaleza
Bajo el punto de vista externo 1-7
Bajo el punto de vista interno 8-17
Sus grados de perfección
Percepción y apetito 18-24
Memoria 25-28
Razón 29-30
Principios y verdades 31-36

Dios

Su existencia
A posteriori 37-42
A priori
Fuente de las verdades eternas 43-44
Si posible, necesariamente 45
Su naturaleza
Acción 46
Fulguración 46-47
Atributos 48

El mundo concebido en su causa = Dios

Naturaleza del mundo en general = armonía universal y optimismo

Armonía 49-52
Optimismo 56-60

Jerarquía de los seres

Elementos necesarios de los seres creados en general 61-62

Grados principales de perfección de estos seres
Vivientes y animales 63-81
Espíritus: naturaleza y gracia 84-90

1. H. del término "mónada"
H. de lo que Leibniz llega a llamar así en 1697, en una carta a Fardella (10)

2. Sustancialidad y simplicidad, composición y fenomenalidad desde Platón hasta Kant (2a antinomia)

3. El átomo de Demócrito y la mónada de Leibniz

4. (89)

7. Las especies sensibles, los *εἴδωλα* de Demócrito en los distintos escolásticos

8. Ser y cantidad y cualidad

9. El principio de los indiscernibles

Una duración vacía de cien años y otra de mil son la misma, mejor, representan simplemente el concepto abstracto de duración, sin ninguna verdadera determinación. La duración sólo es determinada por los sucesos que la fundan.

K.: simples diferencias cuantitativas pueden fundar
distinciones de seres, por ejemplo, en las figuras simétricas.

Corolario: atribuir a la cantidad, el espacio y el tiempo la realidad distinta que les rehúsa Leibniz. Para él (?) intuición y concepto son irreductibles uno a otro.

11. Las causas externas o mecánicas modifican las relaciones de las partes entre sí, las determinaciones cuantitativas de las cosas: La mónada, por dentro, no tiene partes, no es cantidad. El objeto y el m. del esfuerzo que la constituye son internos (39, 6, 900).

12. Aquí se encontraba primitivamente la proposición siguiente: *Y en general se puede decir que la fuerza no es otra cosa que el principio del cambio.* Esta proposición, viniendo después de la 11, muestra muy netamente que la *fuerza* y la *espontaneidad interna* o tendencia a percepciones distintas no son para Leibniz dos cualidades diferentes, sino que la segunda no es más que el fondo y la fuente eminente de la primera. Si Leibniz ha suprimido esta proposición, es verosímilmente porque la "fuerza" era aún, a sus ojos, un término demasiado físico y demasiado pobre para designar el principio interno

del cambio. El término *fuerza* no representa más que un grado hacia el conocimiento de este principio; y se resuelve en las expresiones más metafísicas de *percepción* y *apetición*.

14. *Perceptio nihil aliud est, quam multorum ni uno expressio* (Ep. III, ad Patrem des Bosses, ed. Erdm., p. 438. *Cfr.* Gerhr. II, 112). Lo uno y lo múltiple, no en la materia, sino en la forma (Platón(1)); no en la forma, sino en la acción del alma (Leibniz(2))(3). El ser no es *forma*, sino *esfuerzo* hacia la percepción distinta.

(1) prioridad de la idea al alma; (2) a la inversa. (3) En ella se encuentra la conciliación, no abstracta, sino viva, de lo uno y lo múltiple.

El sentimiento para Descartes, noción oscura y entidad escolástica, ni extensión ni pensamiento, lo único claro y distinto y científico (*Princ. de Phil.*, I, 48).

Ya Descartes había distinguido dos suertes de pensamiento: los unos, donde el entendimiento domina, donde hay intuición pura y reflexión y donde el espíritu nota que el objeto que lo ocupa es nuevo para él; los otros, donde los sentidos tienen la mayor parte, de tal suerte que el espíritu no nota la novedad del objeto. Los primeros, decía Descartes, dan lugar al recuerdo, que los segundos no comportan. El hombre, en estado normal, posee los primeros; el feto, o bien aún el hombre en estado de profundo sueño o letargia, está reducido a los segundos (V. Rep. aux V obj:, §§10-12; carta a Arnauld, ed. Cousin, vol. X, p. 157 y s.; carta al P. Gibieuf, del Oratorio, ed. Cousin, vol. VIII, p. 574).

Descartes se coloca en el p. d. v. de las condiciones de la c. *Sostiene que, para encontrar en las cosas un objeto dec., hay que descartar de ellas* todo lo que participa del sujeto pensante, y reducirlas al elemento geométrico. Por otra parte, según él, para que el sujeto pensante quede seguro de no deformar las cosas por su mirada misma, hace falta que quede desembarazado de todas las influencias corporales que turban su vista, que sea entendimiento puro. Descartes ha construido su sistema de inferencias para demostrar que reduciendo así las cosas a determinaciones de la extensión, y el alma a la facultad de conocer estas determinaciones, la *c.* no sacrifica nada. Pero no *existe* más que esto en realidad, y las cosas existen así? Poco le importa verosímilmente, pues es a comprender las cosas a lo que mira, no a representárselas en el espacio y en el tiempo. Así, la h. no le interesa. Él mismo, en verdad, nos advierte, que además del pensamiento y la extensión, existe como hecho de experiencia, bajo el nombre de *sentimiento*, una verdadera unión del pensamiento y la extensión. Este obj. intermediario pertenece sin duda al moralista considerarlo, pues

es nuestra vida misma; pero la c. pura debe disolverlo en cosa que conocer, o extens., y cosa cognoscente, o pensam. (*Princ. de Phil.*, I, 48).

15. Lo que se llama *fuerza* no es más que una forma derivada, ya un tanto fenoménica de la tendencia. Es por haber desconocido este carácter de la fuerza en Leibniz por lo que se ha preguntado a veces por qué la acc. de la mónada es, según él, toda interior. Reduciendo, se aleja, la sust. a la fuerza, no había Leibniz hecho justamente posible la acc. de unas mónadas sobre otras? –Pero la fuerza, para Leibniz, es aún una denominación un tanto extrínseca y confusa: no se vuelve distinta más que resolviéndose en la denominación toda interna de apetic., o tendencia a percepciones nuevas, más distintas que las precedentes.

16. Bayle se expresa así: "Comme il [Leibniz] supose avec beaucoup de raison que toutes les âmes sont simples et indivisibles, on ne saurait comprendre qu'elles puissent être comparées à une péndule; c'est-à-dire que, par leur constitution originale, elles puissent diversifier leurs opérations, en se servant de l'activité spontanée qu'elles recevraient de leur Créateur. On conçoit fort bien qu'un être simple agira toujours uniformément, si aucune cause étrangère ne le detourne. S'il était composé de plusieurs pièces comme une machine, il agirait diversement, parce que l'activité particulière de chaque pièce pourrait changer à tout moment le canos de celle des autres; mais dans une substance unique, on trouverez-vous la cause de changement d'opération?."

17. "La matière n'a pas naturellement l'attraction et ne va pas d'elle-même en ligne courbe, parce qu'il n'est pas possible de concevoir comment cela s'y fait, c'est-à-dire de l'expliquer mécaniquement" (*Nouv. Ess.*, av.-propos) Menos admitirá que la materia sea capaz de pensar. La cuestión se reduce a saber si el pensamiento puede ser un mecanismo, es decir, un simple desplazamiento de partes, sin intervención de ningún elemento cualitativo, de ningún pp. de distinción. Mas así reducido a su esencia, el material es para él insostenible. (Préf.***, 2, *b*).

18. Leibniz determina a su manera, y según el espíritu de su sistema, el sentido del término *entelequia*. La perfección, para él, es la cantidad de esencia, la riqueza, la multiplicidad de detalles que encierra una naturaleza. Esta perfección es ella misma, en las cosas, el principio natural del desenvolvimiento y de la existencia. Los posibles pretenden el ser proporcionalmente a la riqueza de detalles que son capaces de exhibir. Ahora bien, cada mónada creada, teniendo en sí,

en estado de envolvimiento una tal multiplicidad, tiende por sí misma a realizarse, a desplegarse, a pasar por todos los estados que comporta; y en esta tendencia (o suficiencia) piensa Leibniz cuando llama a su mónada entelequia (*Monadología*, 48). Se ve que, mientras que en Aristóteles la entelequia es el *término* de la acción, el contrario exacto de la *δύναμισ* o *ὕλγ*, en Leibniz se caracteriza por la *tendencia* propiamente dicha, que este filósofo intercala, como su descubrimiento propio, entre la potencia y el acto aristotélicos.

19. Leibniz había escrito primero: *Tienen en sí esta perfección* o *αὐτάρκεια que las hace*, etc., identificando así *perfección* y *suficiencia*.

En Aristóteles la locución *ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου* significa: por *azar*. *Phys*., 6. 197b29. Designa la forma más imperfecta de movimiento. Es que la espontaneidad, distinguida de la razón, no vale nada a los ojos de los antiguos. Leibniz, por su lado, no piensa, sin duda, en considerarla como independiente de la razón; hace de ella, al contrario, el atributo de la razón misma. Pero admite, en este sentido, espontaneidades individuales; y habiendo reconciliado así el automatismo con la inteligencia, hace de él una perfección. Hay más: en su filosofía sólo el ser incorporal merece verdaderamente, en suma, el nombre de autómata. El automatismo de un ser material no podría ser más que una apariencia ilusoria, puesto que toda materia es mecanismo y todo mecanismo es impulso exterior. Y así el término "autómata" no podría tener para Leibniz más que un sentido metafórico. La acción que el autómata leibniziano lleva a cabo espontáneamente no es un movimiento físico, es una percepción.

§ 87.

20. Leibniz ¿ha querido hablar de percepciones absolutamente inconscientes, o simplemente de percepciones apenas conscientes?... Pero ¿es legítimo buscar en Leibniz la respuesta categórica a una cuestión semejante? Sin duda, Leibniz considera la conciencia individual como condicionada, no como irreductible. Pero no tiene razón alguna... para establecer una solución de continuidad entre la inconciencia y la conciencia. Todo lo contrario, su principio de continuidad se aplica necesariamente aquí como por todas partes. Entre lo inconsciente y lo consciente no hay más que la diferencia de la percepción confusa y la percepción distinta, o más exactamente, de la percepción relativamente confusa a la percepción relativamente distinta. Es por una transición insensible como (uno) se eleva de la una a la otra. Así es muy cierto que, para Leibniz, las plantas, aunque tengan percep-

ciones, no piensan en lo que se llama *yo*, mientras que los hombres piensan en él; pero lo que existe en el hombre no difiere radicalmente de lo que existe en las plantas. Es la percepción del mismo universo, más extendida solamente y más distinta. Entre los atributos que nuestro tosco lenguaje presenta como contrarios, Leibniz no puede ver más que una diferencia de grados, de momentos de desenvolvimiento.

21. Leibniz, en lugar de *affection*, había puesto antes: *variation*.

22. Cada estado psíquico tiene su razón suficiente en el estado precedente, sin que haya lugar jamás de recurrir a causas externas para explicar lo que pasa en el alma; y esta sucesión de los estados psíquicos tiene su ley propia, que es la ley de las causas finales. Así, hay leyes psíquicas especiales en las que no interviene ningún elemento corporal. No es todo: estas leyes son el fondo metafísico y la verdad de las leyes mecánicas mismas, las cuales, consideradas separadamente, quedan (resultan) incompletas e inexplicadas.

§ 360

23. §§401-403.

25. "... plus d'efficace par leur union." Lo que existe en el cuerpo es el *signo*, no la *causa*, de lo que existe en el alma, como Leibniz lo explicará en el parágrafo 78, que trata de la Armonía preestablecida.

"... expliquerai tantôt." Infra, 62 y 78.

26. "C'est"... La traducción latina reproducida en la edición Dutens dice "Videmus *ideo*".

Prélim., § 65 = Discours de la conformité de la Foi avec la Raison.

30. En otro lugar (*Nouv. Ess.*, I., 1) se lee este texto, tan frecuentemente citado: "Et je voudrais bien savoir comment nous purrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous." ¿Cuál es la relación de estos dos textos? ¿Habrá que ver entre ellos una contradicción, haciendo el primero depender la conciencia de la razón, a la manera cartesiana, mientras que el segundo haría depender la razón de la conciencia, como acontecerá más tarde en Maine de Biran? Leibniz no ha dicho en ninguna parte que captemos nuestro *yo* inmediatamente sin la ayuda de las verdades necesarias. Tampoco ha distinguido la conciencia de la razón con el rigor que se encuentra en los filósofos posteriores. Su pensamiento es el siguiente. En el fondo de todos los seres se encuentra el ser mismo de Dios; y las criaturas no difieren del Creador más que por la

imposibilidad en que están de desarrollar hasta lo infinito las potencias que llevan en sí. Mientras que para Descartes, el entendimiento humano encerrado en el mundo de las verdades libremente creadas por Dios difiere radicalmente del entendimiento divino, es un solo y mismo entendimiento, una sola y misma esencia, quien, en Leibniz, constituye el ser de Dios y el ser de las criaturas: la diferencia no versa más que sobre el grado de desarrollo. Mas el desarrollo del ser en las criaturas está sometido a leyes que Leibniz determinó netamente. Ante todo aparecen la percepción y la apetición puras y simples, después la percepción y la apetición acompañadas de memoria, es decir, el sentimiento, después en fin el sentimiento acompañado de razón, es decir, del conocimiento de las verdades eternas y necesarias. Estas verdades son reglas cuyo empleo nos permite distinguir, en el seno de nuestras percepciones, detalles que, para el alma simplemente dotada de percepción e incluso de sentimiento, permanecerían incaptables. Por ejemplo, para el sentido, el ruido de la mar es uno; para la razón, es múltiple. Este progreso en la percepción de las diferencias determina en el alma la *reflexión*, es decir, el retorno del ser hacia su fuente, que es Dios. En esta vía de retorno encontramos ante todo el yo, o el ser que es en nosotros, en tanto que limitado y distinto de los otros seres, después el ser, la sustancia y lo inmaterial, cada vez más cercanos a la esencia divina misma. Y finalmente alcanzamos, por la percepción vuelta así refleja y consciente, el ser infinito que, desde el origen, buscaban las criaturas confusamente y sin saberlo. Entonces se cierra el círculo, por decirlo así: la criatura se ha identificado con el Creador hasta donde ello está en ella; lo finito ha hecho todo lo que cabía en su naturaleza por reproducir lo infinito. La consideración del yo es, pues, en Leibniz, como un grado intermediario entre lo que se podría llamar la razón abstracta y la razón concreta, entre la simple concepción de las verdades necesarias y la aprehensión tan directa como posible del ser y de Dios. Determinada por el conocimiento de los *principios* del ser, desemboca en el conocimiento del *ser* mismo... Leibniz, dice [Maine de Biran], parte "de las nociones del ser, de la sustancia, de la fuerza, como nociones que tienen su tipo exclusivo y primitivo en lo absoluto del alma, sustancia o fuerza, en lugar de partir de la idea o del sentimiento relativo del *yo* individual, que no se percibe o no existe para sí mismo sino a título de causa o de fuerza que obra sobre una sustancia extensa. En el primer punto de vista, el de los metafísicos, el punto de partida es una abstracción o una noción muy elaborada; en el segundo, es un hecho, el hecho primitivo del sentido íntimo, que es el origen de todo, de donde debe derivarse toda ciencia"... Leibniz busca una explicación lógica del progreso del conocimiento, mientras

que Maine de Biran busca una explicación experimental del mismo. Leibniz busca en lo infinito la *razón* de lo finito; Maine de Biran busca en el hecho la *causa* de la idea. Las verdades necesarias son, para Leibniz, la condición de la inteligibilidad del yo; el hecho del esfuerzo es, para Maine de Biran, el origen psicológico del sentimiento de sí mismo y de las nociones que se vinculan a él.

Theod., Préf., 4, a.

31. En el § 14 de la *Teodicea* formula Leibniz así el principio de contradicción: "De deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse." En ciertos pasajes, principalmente *Nouv. Ess.*, l. IV, c. II, § 1, parece distinguir del principio de *contradicción* el principio de *identidad*: A = A. Pero es claro que para él, el principio de identidad entra en el de contradicción. El papel que Leibniz asigna al principio de contradicción es el mismo que le atribuye Aristóteles en el tratado de las *Categorías*, VIII, 13 a 37 y ss. Fórmula del principio en Aristóteles, Met., III, 3.

§ 44, § 196.

32. Leibniz había escrito primero, restringiendo, al parecer, el principio de razón suficiente a las verdades de *hecho: en vertu duquel... se trouver existant*; fue posteriormente cuando añadió: aucune énonciation véritable.

Ya Platón y Aristóteles habían distinguido del principio de contradicción el principio de la causa, αιτια, αιτιον. Aristóteles subdividía incluso este principio en ἀρχὴ τεὸ γνώσεωσ y ἀρχὴ τηὸ γενέσεωσ, de donde la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi* de los Escolásticos. En un sentido más preciso, el principio leibniziano de razón suficiente estaba ya presente al espíritu de Demócrito mismo, cuando éste decía que las formas de los átomos son en número infinito porque no había razón para que este número fuese tal y no tal otro (*Simplicius*, ad Phys., fol. 7 a). Pero pertenece a Leibniz haber reducido al principio de *razón* todas las reglas del conocimiento y de la existencia distinta del principio de contradicción, y el haber dado de él una fórmula precisa.

La idea esencial del principio leibniziano es que la verdad de una proposición o la existencia de un hecho no está suficientemente determinada cuando se ha mostrado que esta verdad o este hecho no implica contradicción. Pues una infinidad de otras aserciones relativas al mismo objeto, una infinidad de otros empleos de la fuerza de que se trata pueden igualmente no implicar contradicción. Si no es contradictorio que mueva el brazo hacia la derecha, tampoco lo es

que lo mueva a la izquierda. La explicación no es completa más que cuando se ha mostrado por qué es *tal* posible mejor que los otros el que ha sido realizado, por qué es tal aserción la que hay que adoptar, de preferencia a otras aserciones compatibles con las premisas. Leibniz había empezado por dar a su principio el nombre de principio de razón *determinante*. También se sirvió del nombre de principio de *conveniencia* o de *armonía*, porque la razón de la existencia y de la determinación debe buscarse en el acuerdo de la cosa en cuestión con las otras cosas. El término de principio de razón *suficiente*, en que se detuvo al fin de su vida, parece tomado a las matemáticas, donde se distingue constantemente entre la condición necesaria y la condición suficiente. El principio de contradicción enuncia la condición necesaria de la verdad o de la existencia, pero no la condición suficiente, puesto que puede satisfacérsele igualmente de una infinidad de maneras, y que todo lo que satisface así el principio de contradicción no es verdadero o existente. —Wolff, el célebre discípulo de Leibniz, se esforzará por hacer entrar el principio de razón suficiente en el principio de contradicción.

§ 44, § 196.

33. Es la distinción aristotélica de las proposiciones necesarias y las proposiciones contingentes. Pero Leibniz, siguiendo su método general, hace entrar bajo palabras antiguas ideas nuevas. La necesidad y la contingencia se reducen en él a lo posible y lo real, a la no-contradicción interna y a la concordancia con otros posibles. ¿Cuál es la relación de los dos principios de nuestros raciocinios con las dos clases de verdades? En las *Remarques sur le livre de M. King*, Leibniz dice que uno y otro principio deben cumplirse, no sólo en las verdades necesarias, sino también en las contingentes. En una carta a Clarke, 1715, dice que el principio de contradicción basta por sí solo para demostrar toda la aritmética y la geometría, pero que para pasar de la matemática a la física, hace falta además otro principio, a saber, el principio de la razón suficiente. Según este segundo texto, el principio de contradicción se aplica así a las verdades contingentes como a las necesarias, pero las verdades necesarias propiamente dichas reposan por entero sobre el solo principio de contradicción. Los parágrafos 33-36 de la *Monadología* nos muestran el principio de razón suficiente aplicado como el propio principio de contradicción a las verdades necesarias y en particular a las matemáticas.

170, 174, 189, 280-282, 367, Abrejé object. 3.
35, 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121-122, 337, 340-344.

36. *División* y no solamente *divisibilidad*. La divisibilidad supone aún que la agregación actual, de las partes tiene alguna realidad. Para Leibniz, que no admite más verdaderas sustancias que las mónadas espirituales, la agregación de las partes no tiene realidad alguna. No es más que una visión confusa de determinada porción del universo. El hecho de que un cuerpo no se nos presente como un todo es una pura ilusión de nuestra sensibilidad. Para un entendimiento como el de Dios, que ve las cosas tales cuales son, hay actualmente "distinción" por todas partes, hasta lo infinito.

La razón suficiente parece subdividida aquí en causa eficiente y causa final, incapaces así una como otra, por lo demás, de constituir la última y verdadera razón suficiente. En otros lugares se pone la causa eficiente en relación con el mecanismo y éste, a su vez con la geometría y el principio de contradicción. Y cuantas veces se comparan entre sí las causas eficientes y las finales, se hacen las eficientes dependientes de las finales.

37. Así es como había sentado Aristóteles su primer motor inmóvil fuera y por encima del tiempo, semejante a un genio situado, no en la fuente de un río, sino a su orilla, y cuya presencia bastaría para hacer correr el agua. Esta doctrina está dominada por el principio aristotélico: *ἀνά γκη στῆναι*: hace falta que tenga un término el retroceso en busca de las condiciones de la existencia, principio cuya legitimidad negará Kant en nombre de la ley misma de causalidad, que, según él, derriba este principio, so pretexto de observarlo (*Crítica de la razón pura*).

38. *Eminentemente* se opone a *formalmente*. "Las cosas, dice Descartes (*Rép. aux. Sec. object.*), se dicen ser *formalmente* en los objetos de las ideas cuando son en ellos tales cuales los concebimos; y se dicen ser en ellos *eminentemente* cuando no son en ellos tales en verdad, pero son tan grandes, que pueden suplir esta deficiencia con su excelencia." Estas expresiones vienen de los escolásticos. Santo Tomás decía (*S.Th.*, I, q. IV, a 2c): "Todo lo que hay de perfección en el efecto debe encontrarse en la causa, por la misma razón, si se trata de un agente unívoco (así el hombre engendra al hombre), o de una manera más *eminente*, es decir, excelente, si de un agente equívoco."

II

Spinoza y Leibniz

Leibniz reconoce lo que Spinoza afirma de la sustancia pero quiere escapar al panteísmo y monismo.

Multiplica o pluraliza la sustancia de Spinoza: para éste la sustancia única o divina es completa, total, abarca todo lo demás, que sólo son sus atributos y modos; Leibniz hace de cada sustancia individual o mónada una tan completa o abarcante de todos sus estados u operaciones; al ser *completas* tienen que ser *cerradas* o no pueden tener más que la relación indirecta de la armonía preestablecida.

Lo que pluraliza o individua las sustancias no puede ser la materia, porque ésta está ligada a la extensión y ésta es continua, justo porque es divisible indefinidamente, como había tenido que reconocer Descartes y hacer la sustancia extensa única. Lo que individua las sustancias es su propio contenido psíquico, que las individua específicamente: comparación con los ángeles en el *Discurso* y principio de los indiscernibles en la *Monadología*.

Ahora, ese contenido se despliega en el tiempo. Éste es algo así como el armazón que da su estructura dinámica a la sustancia o mónada. A Leibniz le falta creer plenamente que por tanto el principio de individuación es el tiempo, entre el principio y el fin del cual –creación y aniquilación– transcurre la sustancia, la cual transcurre además a base de él, como queda dicho. Esta idea de que el tiempo es la base del transcurso de la "conciencia" en Husserl o de la "existencia" en Heidegger es la idea fundamental de cada uno de ellos. Pero la idea expresa de que el principio de individuación es el tiempo es mía.

Esta sucesión temporal constitutiva e individualizadora de la sustancia es contingente. Esta adición es indispensable para evitar la necesidad del panteísmo de Spinoza. En éste la sustancia divina se despliega necesariamente, geométricamente, en sus atributos y modos. En Leibniz, cada sustancia se despliega contingentemente. La razón es que Leibniz quiere salvar la libertad, que Spinoza aniquila. Ahora bien, la libertad se manifiesta en cierta independencia de las sustancias creadas respecto de la creadora, la cual se manifiesta a su vez en esa contingencia de la evolución de las primeras. Por eso es indispensable recoger también en Leibniz lo que se refiere a este punto.

III

Impresión de una lectura cursoria del *Discurso de Metafísica* (22-23/6/1946)

Parece motivado por intereses y vivencias religiosos y hasta místicos. Si Leibniz no fuese última, íntimamente religioso, procede como si lo fuera. Es poco probable psicológicamente que si no lo fuera se esforzase por lo que se esfuerza y no produjera otras ideas. Lo que pasa es que las religiones o religiosidades individuales, personales, son muy complejas, muy peculiares. Se trataría de *precisar la de Leibniz*: sería *esencial*. ¡Aunque fuese por el afán de diferenciarse personalmente de Spinoza! Filosóficamente, por el antagonismo a Spinoza, reconociendo, empero, lo que no pudo menos, en el sentido de las consideraciones anteriores a máquina.

Las dos filosofías de Leibniz según Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, 1945, p. 581ss., me parecen, pues, *infundadas* en una interpretación que no tiene en cuenta las distinciones hechas por Leibniz, ni el que la tendencia a existir de todo posible, aunque realizada por la pura lógica de lo composible, radica en la esencia divina (véase Boutroux). En todo caso, antes de decidirse habría que comprobar si Leibniz se atuvo decididamente al sentido atribuido al principio de razón suficiente p. 592: el de contradicción, afirma que toda proposición analítica es verdadera; el de razón, que toda proposición verdadera es analítica. Una interpretación como la de que Leibniz, en medio de las dificultades del pensamiento filosófico, osciló entre fórmulas, en busca de la más feliz para su pensamiento religioso, parece más probable psicológicamente.

El spinozismo de Leibniz (481) tampoco se reduce al determinismo de su sistema esotérico (393), sino a lo indicado en estas mis notas.

IV

Notas sobre Leibniz sugeridas por Russell

A mí no me parece que la razón para negar la extensión y la materia sea que la extensión envuelve pluralidad y por ende sustancias simples o inextensas o inmateriales que la niegan, sino que, todo lo contrario, envuelve continuidad, monismo. O en todo caso, ésta sería la razón, el *motivo* profundo, radical, de aquélla. Leibniz rechaza el monismo por

su interés por la dinámica y porque la extensión envuelve pluralismo. Parece haber un círculo.

La doctrina de la imposibilidad de la interacción de las sustancias habría sido desarrollada por los sucesores de Descartes simplemente como una consecuencia del haber advertido la incomprensibilidad de la interacción. Leibniz se aprovecha de esta incomprensibilidad e imposibilidad en favor de su interés principal: la pluralidad más cabal posible de sustancias –completas, herméticas.

Las mónadas no están simplemente *espolvoreadas*; están agrupadas *representativamente*, en el sentido de la acción y la pasión tales cuales concibe éstas Leibniz, lo que constituye la explicación del cuerpo de cada mónada con él y del espacio y los cuerpos en general. Espacio subjetivo o en las percepciones de cada mónada y objetivo o del ensamblaje de los puntos de vista de las mónadas, útil para relacionar percepción y física.

El lleno significa que existe toda especie de mónada y que cada mónada es de su especie. (Hay que conciliar esta doctrina con la de la existencia y los composibles.)

Leibniz lleva a su plenitud la teología racional, la metafísica, pues. Los argumentos parecen referirse todos al cosmológico o de la *contingencia* del *mundo* como radical. Es el mundo entero, *aunque sea eterno*, el que ha de tener una razón o no –aquí se dividen los caminos del esencialismo y del existencialismo. A la razón de ser del mundo o falta de ella parece poderse, si no deberse, reducir o referir la "general creencia de que es mejor existir que no existir": razones de ser –valores, radicalmente. Leibniz debía de saber que creación ≠ en el tiempo, sino = contingencia. Russell parece ignorarlo.

El respeto de Leibniz por Aristóteles sería tal, que siendo erróneo algo de la silogística según la característica universal, prefirió pensar en un error de ésta y no publicarlo. p. 591s.

Razón de Leibniz para negar el vacío: que Dios crea lo más posible. Pero el vacío ¿es posible, tiene sentido en un mundo inextenso, inmaterial?

Filósofos cuya filosofía consiste en inferir de la lógica a la metafísica, o de la sintaxis al mundo real, o del lenguaje a los hechos no lingüísticos: Parménides, Platón, Spinoza, Leibniz, Hegel. Pero su lógica era la de sujeto-predicado, insuficiente. Con arreglo a ella, se impone el monismo. "Hay muchas mónadas" no es una proposición de la forma sujeto-predicado. (Lo que confirma mi interpretación, de que Leibniz reconoce la doctrina spinoziana de la sustancia, impuesta por la ló-

gica del sujeto-predicado, y multiplica la sustancia –donde estaría la inconsecuencia, perfectamente comparable a la de los nuevos físicos jonios.)

Leibniz y Hegel, dos finales: equidistantes de ellos –Kant!?

ESTUDIO DE ROUSSEAU

ROUSSEAU, 1962
(Actualidad e inactualidad)
1er. plan, esbozo

Una conmemoración más. Una vez más por la misma razón: el conmemorado está presente en la memoria, y se le estima memorable, digno de rememoración y conmemoración –por lo que debemos aún los actuales, su actualidad, a pesar de que ya no le debamos, su inactualidad. El balance de ambas cosas es la justa conmemoración.

El corriente es el que sigue.

El siglo XVIII es el siglo en que obtienen su máxima influencia social el racionalismo y el clasicismo impersonales y el demoliberalismo que habían tenido su máximo auge intelectual en el siglo anterior, y en que tiene semejante auge el empirismo, igualmente impersonal. Rousseau es en pleno s. XVIII el gran iniciador de una reacción contra todo ello cuyas repercusiones han llegado parcialmente hasta el mismo día de hoy: demosocialismo, irracionalismo, fideísmo, personalismo.

Su obra puede articularse en dos grandes partes cronológico-temáticas. Los *Discursos* y la *Carta a D'Alembert* dan expresión a sus ideas sobre la cultura y, radicalmente, la sociedad, orden de ideas que debió sistematizarse en las malogradas *Instituciones políticas* de que surgió el *Contrato*; y *Julia* y *Emilio* dan expresión a su *Lebens* y *Weltanschauung*. Las *Confesiones*, los *Diálogos*, las *Rêveries* la dan a su individual personalidad. El humano individuo es originalmente bueno; la sociedad y su cultura le han hecho malo –a excepción de él mismo: prueba de que el individuo es bueno y la sociedad mala, es que la de un individuo bueno como él es mala con él. En el desarrollo de la obra así articulable, hay puntos en que están señaladamente la actualidad y la inactualidad del autor y que acaso no coincidan del todo con los del balance corriente.

1. *Entre el liberalismo y el socialismo*

Lo actual de una personalidad —en un determinado tiempo, depende de su relación con el tema de éste. El tema del tiempo evoluciona con éste. El de nuestro tiempo, si en los días por los que Ortega lo definió como el de la superación de la razón pura por una razón vital fue éste, en el día de hoy parece mucho más el de la gigantomaquia entre la democracia liberal y el comunismo —a reserva de la relación que pudiera haber entre este tema y aquél. Este tema de hoy no es con precisa exclusividad de hoy, como bastaría mostrar un libro de hace algo más de un siglo, que lo muestra, no sólo como el tema ya de hace tanto, y aún más, sino en sus raíces hasta donde no es posible ir más allá: el *Ensayo* de Donoso *sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Este libro enseña cómo la revolución social entraña radicalmente una concepción optimista del individuo y pesimista de la sociedad: si hay que revolucionar ésta, es, radicalmente, porque ella es la causa del mal, no el individuo, inocente, bueno de suyo; mientras que prédica y práctica de la libertad individual entrañan con igual radicalidad una concepción pesimista del individuo y optimista de la sociedad: si no hay que revolucionar ésta, sino que dejar al individuo en libertad de reformarse, es, radicalmente, porque éste es el malo, no la sociedad. Bien; pues, sabida es la concepción optimista del individuo y pesimista de la sociedad por la que Rousseau puede ser conceptuado de padre y maestro entrañable y radical de todos los socialismos, desde los más utópicos y cercanos en el tiempo a él hasta el comunismo de hoy y quizá, aunque tan científico, no menos utópico.

Mas la bondad y maldad, el bien y el mal de que se trata en último término son el bienestar y el malestar de los individuos en sociedad, o su felicidad o infelicidad, debidos a su bondad o maldad moral, a la virtud y al vicio. Las ideas políticas y sociales, de filosofía de la cultura y de la historia, de antropología filosófica de Rousseau, presuponían más ideas morales como aquellas a las que vino a dar expresión en la *Nueva Heloísa*.

2. *Entre el moralismo y el eudemonismo*

Novela de amor —mas el amor es cosa humana muy compleja psicológico-históricamente.

A la famosa clasificación stendhaliana de ella puede hacérsele el mismo reproche que es tradicional hacer a las categorías de Aristóteles: sus cuatro miembros parecen una enumeración empírica sin garantía alguna de coordinación íntegra. Toda clasificación que haya

de cumplir con sus reglas lógicas ha menester ante todo de un principio. La del amor tendría el más propio y apropiado en los ingredientes del complejo afecto. El aislamiento de algunos y la combinación de varios darían los géneros, de los que habría sendas degeneraciones. Habría una pura sexualidad natural, que correspondería al amor físico de Stendhal y cuya degeneración sería la prostitución. La estimulación de la sexualidad por la percepción afectiva, estética, de la belleza física con o sin la gracia aneja en casos a ella, sería propiamente el erotismo, fácil de degenerar en variable perversión. En el extremo opuesto al de la sexualidad natural estaría el amor platónico, susceptible de degeneración en quizá más de una especie de falso amor platónico. Entre ambos, por unir la sexualidad y una afectividad suprasexual o extrasexual, el amor-pasión tiende a una infinitud que por inasequible es propincuo al vuelco en degeneración. La moderación de tal tendencia, manteniendo la misma unión, daría un género difícil de calificar con justa plenitud, calificable de amor moral por ser recomendado tradicionalmente por la ética; pero también el degenerable como denunciarían tantos casos hasta de amor conyugal.

Tales géneros del amor tendrían lugares respectivamente destacados en la historia, aunque todos ellos anduviesen por toda ella. El erotismo parece gran invento de los antiguos griegos y romanos, quizá más precisamente de la edad helenístico-romana, reiterado en las edades posteriores únicamente en los casos de genial restauración o recreación del paganismo antiguo. El amor platónico, aunque haga remontar su origen al gran filósofo griego de quien tomó el nombre, parece haber tenido su auge en un trayecto histórico jalonado por la poesía árabe, la provenzal y la italiana que culminó en Dante y los libros de caballerías. El amor-pasión, aunque acaso invención de los celtas del Occidente de Europa, que habrían hecho además la notable aportación al amor platónico mentada en la cláusula anterior, habría ascendido a su cima en el romanticismo. Y si la pura sexualidad natural sería tanto más problemática cuanta más cultura se superpone sobre el hombre, por lo que haría mucho, mucho tiempo histórico que no se daría sino entre los humanos relativamente más cercanos aún a una naturalidad primigenia, o entre los más alejados de ésta en las ocasiones de excepción que les permitirían acercarse más o menos a ella, despojándose más o menos de la cultura revestida, el amor moral podría tener su *acmé* todavía en el futuro, de tener, como parece, por condición una equiparación de los dos sexos sólo incoada en estos últimos tiempos.

El amor ha sido considerado tradicionalmente como factor principalísimo de la felicidad en que también tradicionalmente se ha puesto el

fin del hombre. Y como con pareja tradicionalidad se han identificado la felicidad y la virtud, sólo conclusión lógica de premisas semejantes es haber discriminado entre los géneros y las degeneraciones del amor por su ser más o menos conducentes a la felicidad, o más o menos seguros de extraviar de ella. La pura sexualidad natural y aun el erotismo serían de limitaciones que harían imposible una felicidad propiamente tal, no se diga plenaria o duradera. El amor platónico no podría dar una felicidad tan plenaria como el amor-pasión, por sublime que pueda empinarse el gozo de lo espiritual puro. Mas únicamente el amor moral conduciría, en sus conjugadas integridad de ingredientes y moderación armónica de ellos, a una felicidad duradera, si de temperatura inferior a la del rojo vivo del amor-pasión, a la del rojo blanco del platónico.

Pero ¿y si la virtud y la felicidad no se identificasen más que como *desideratum* de un pensar moral? La paradoja de los estoicos. Y Kant piensa deber postular nada menos que la inmortalidad del alma y la existencia de Dios para garantizar la unión –meramente *asintótica* de ambas. Si no se identificasen, podría ser cosa de tener que buscar la felicidad, inclusive por medio del amor, independientemente de la virtud, en general, de la moral, en una eudemonología independiente de la ética. De no ser cosa de renunciar a la felicidad misma como fin del hombre a la manera en que habría Nietzsche prenunciado la infidelidad, al eudemonismo de todos los socialismos, incluso el científico de Marx, movidos de raíz por el ideal de una felicidad ya no reservada a tales o cuales minorías de injustamente privilegiados, sino generalizada por igual a todos los individuos de la sociedad, de la Humanidad, en que estaría incursa la condena de la preocupación por la felicidad, como preocupación de clase obstaculizadora de la hercúlea empresa de la construcción de la justa sociedad sin clases.

En la delineada trayectoria histórica de la ética y eudemonología en general y la erótica en particular, tiene su punto preciso la *Nueva Heloísa*: punto de rendición del amor-pasión, en la época de su culminación histórica, al amor moral, y de consecusión, por la virtud, de una felicidad –efímera en esta vida; punto quizá de tanta inactualidad por el lado del eudemonologismo ético como de futuridad, más aún que de actualidad, por el lado del amor moral.

3. *Entre el racionalismo y el fideísmo*

La doctrina de los postulados de la razón práctica es la cumbre empinada de otra monstruosa trayectoria histórica: de la renuncia de la razón pura ilustrada por la autocrítica a sus tradicionales pretensiones

y la entrega del objeto de éstas a la razón práctica, que es en el fondo la devolución de él a la facultad dueña de él más tradicionalmente aún, la fe religiosa. Hay, pues, una vinculación profunda, por esencial, del eudemonismo ético inclusive en las cosas del amor, al fideísmo, y por ende, otro punto preciso ocupado por Rousseau en la trayectoria histórica comprendida entre Pascal, autor de la distinción entre los dos "espíritus" que es el más conspicuo antecedente de la distinción entre las dos razones kantianas; producto de dos factores, los que fueron Hume, despertador del sueño dogmático a la vigilia crítica, y Rousseau, cuyo vicario saboyano enhebra fe, sentimiento, deber, virtud, felicidad en forma decisivamente ejemplar para Kant.

Este punto es de notoria actualidad y futuridad. Los obstinados empeños por restaurar la metafísica, sean los de los grandes sucesores inmediatos de Kant, sean los subsiguientes a la vuelta a éste con que se propuso superar el positivismo, no han prevalecido contra la filosofía de la filosofía, en definitiva ametafísica, reiniciada en grande por los promotores de las grandes reacciones voluntarista, existencialista, materialista y positivista contra Hegel y continuada (epigonada) en nuestros días por psicólogos y sociólogos de la filosofía. Pero la "ametafísica" actual no sería exactamente la de la ley de los tres estados. La metafísica sería un intermedio entre la religión y la ciencia, pero no como el segundo de tres estados históricos, dos pasajeros como meramente preparativos del definitivo, sino como híbrido infecundo y pasajero de dos ingredientes esenciales de la naturaleza humana: la fe y la razón, orígenes respectivos de la religión y la ciencia, cuya relación podría ser la de un crecimiento histórico de la segunda a expensas de la primera que, sin embargo, no llegaría a reemplazarla íntegramente, si la ciencia hubiese de encontrarse siempre con límites de su razón o para su razón cuyo esencialmente correlativo más allá sería objeto tan forzoso como únicamente de lo que fuera quedando de religión, de fe ante los progresos de la ciencia.

4. *Entre la soledad y la socialización*

Mas he aquí que la sociedad obliga al campeón del optimismo individualista y pesimismo socialista, del eudemonismo ético y del irracionalismo fideísta, a replegarse sobre sí mismo en un movimiento que irá desde su propia apología contra la sociedad hasta la íntima posición en la soledad. Es lo más inactual de Rousseau —a no ser como prenuncio de la marcha de la historia. Ésta viene siendo la de una creciente socialización del hombre —ante la que no pueden menos de replegarse los individuos muy "vivientes" de su individualidad o

individuación —desde Rousseau hasta los rezagados de hoy. Quizá la socialización llegue a extremo de que no pueda la Humanidad pasar más que haciendo marcha atrás, hacia nuevas formas de individualismo y liberalismo. Porque quizá sea un error, quizá el más grave de nuestro tiempo, el pensar la socialización del hombre como el medio forzoso, único, de lograr el ideal fin del socialismo, la justicia social... Que es también por lo que pudiera el individualista, siempre socializado a pesar suyo, ser socialista sin pesar ni propio... aunque parezca al punto paradójica la figura del socialista solitario...

En suma: Rousseau es

actual o futuro	*inactual*
por el socialismo	por el eticismo
el optimismo individual	el eudemonismo
el pesimismo social	el irracionalismo
el amor moral	anticiencista
el irracionalismo ametafísico	el individualismo
el fideísmo	solitario contra la socialización

Con Rousseau *coincido*	De él *discrepo*
en el socialismo	en el optimismo individual
el pesimismo social	el axiologismo
el irracionalismo ametafísico	el eticismo
	el eudemonismo
el amor moral erótica	
el fideísmo	el irracionalismo anticiencista
el individualismo solitario contra la socialización	
socialismo con antisocialización	
ametafísica fideísta	

17/5/62

El repliegue sobre sí mismo se expresó primero en las *Confesiones*. Esta obra, cuyo título reproduce el de la de San Agustín, ha prevalecido sobre ésta hasta el punto de ser lo vulgar entender las *Confesiones* de San Agustín por las de Rousseau, en vez de advertir la gran diferencia que hay entre las dos obras. Las *Confesiones* del Santo no son unas

confesiones en el sentido moderno, que es el impuesto por las del filósofo, sino en el sentido del *confiteor* del pecador cristiano: son una secuela peculiarmente literaria de las confesiones pública y auricular del sacramento de la penitencia. El pecador confiesa públicamente sus pecados, se acusa de ellos, –y confiesa, publica, las misericordias del Señor con él, justo por ser tamaño pecador. *Libro de las misericordias del Señor* es el título auténtico del comúnmente conocido bajo el de *Vida de Santa Teresa escrita por ella misma*, que es un fiel eco del género individualizado ejemplarmente por el Padre de la Iglesia. Las *Confesiones* del filósofo son más bien lo contrario: el filósofo cuenta su vida para descargar el peso de ella sobre los ajenos culpables de él. El filósofo redacta una autobiografía apologética. Muy distante de la apología sintéticamente autobiográfica que según Platón pronunció su maestro ante los jueces. La obra original del género de las confesiones en el sentido moderno son más bien los *Ensayos* de Montaigne.

A las *Confesiones* siguieron los *Diálogos*. De un curioso doble desdoblamiento: *Rousseau*, juez de *Juan Jacobo*, en diálogos entre *Rousseau* y un *francés*.

Finalmente, las *Rêveries*, palabra sin equivalente exacto en español. *Ensueños, ensoñaciones*, dicen más referencia a los del soñador dormido que a los del soñar despierto, y a los ideales del soñador despierto que al libre curso de la fantasía, del fantasear; pero *fantaseos* no hace referencia alguna al soñar, ni despierto. *Divagaciones*...

Las *Rêveries* son las del *paseante solitario*. Es posible *rêver* parado y andando, pero únicamente aislándose del trato o comercio humano, que hace imposible el ensimismamiento *sui generis* del *rêver*: ensimismamiento no exclusivamente en sí, sino en sí en cuanto *rêveur* de lo que no es uno mismo, preferentemente la naturaleza, que es lo que preferentemente hace *rêver*, ya verse éste sobre ella, ya se vierta sobre otras cosas, hasta las más propias e íntimas del *rêveur*.

Fenomenología del *rêver* y el *rêveur* –el paseante –el solitario –el socialista: en sus relaciones.

A la inversa, la soledad fomenta la *rêverie*.

De la autobiografía apologética, pasando por los diálogos autoapologéticos, acaba Rousseau en las *Rêveries* del paseante solitario. La autojustificación contra la sociedad no es suficiente para reconciliar con ésta, para devolver al seno de ella. Más bien lo contrario, sobre todo al no encontrar en la sociedad la correspondencia debida. La autojustificación, que no devuelve a la sociedad, sino que aísla más, aporta la paz, la íntima fruición –de los dos seres benignos, buenos: la naturaleza y el solitario mismos– la felicidad...

Final de un *temple* como el del –*Cándido*: cultivar el propio jardín: único final satisfactorio, en su moderación, para el desengañado de todo –menos de sí mismo, descontento de todo menos de sí mismo, contento sólo consigo mismo: identificación, en esta vida, y no asintótica, de la virtud y la felicidad. Modelo para todos los humanos del mismo *temple*, no para los fáusticos o para los de la grey del superhombre, ni siquiera para quien haciendo caso omiso de la virtud y la felicidad, viva una vida que valga la pena –de vivirla, ambicionando grandezas, pero contentándose con efectividades.

JULIA O LA NUEVA HELOÍSA*

A SYLVIA VIERA

I
La novela psicológica y filosófica

LAS OBRAS literarias pueden compararse a las obras de la naturaleza bajo diversos puntos de comparación. *Julia* puede compararse a una formación geológica en dos grandes estratos de complicada composición y disposición. El más aparente es el de la novela psicológica de amor —o de amores, porque hay en ella unos cuantos: los de Julia y Saint-Preux, Julia y su marido, Clara y el suyo, Clara y Saint-Preux, milord Bomston y sus dos amantes y aun Fauchon y Anet, amores entre personas de distinto sexo; y amores de otras dimensiones de la vida, como las amistades de Julia y Clara y de Saint-Preux y Bomston, y los que hay entre padres e hijos y acaso no estén todos aún.

El amor de Julia y Saint-Preux pasa por las dos grandes etapas que dividen la novela en las dos grandes partes separadas por el viaje de Saint-Preux alrededor del mundo, comprensivas respectivamente de las tres primeras y las tres últimas partes en que está dividida la obra por el autor. Un *coup de foudre* lo enciende en cada uno (166, 206, 313, 319).[1] El amor que así se enciende va a estar integrado ante todo por un ingrediente que desarrollado por sí solo daría lo que él mismo llama "amor sensual": una gran sensualidad de la percepción en presencia y de la imaginación en ausencia, desde un principio hasta los alrededores inmediatos de la culminante "noche inconcebible" y aún más allá. Después de ciertos detalles descriptivos de las mujeres del Valais, le escribe Saint-Preux a Julia:

* Primera y última partes de un trabajo del que las otras dos —*La novela epistolar, La novela y el autor*— no se insertan, por razones de espacio y tiempo, en este volumen de homenaje.

[1] Números como éstos remitirán a las páginas de la edición Pomeau de 1960 en los *Classiques Garnier*.

> No os sorprendáis de encontrarme tan sabio en misterios que escondéis tan bien: lo soy a pesar vuestro; un sentido puede a veces instruir sobre ellos a otro: a despecho de la más celosa vigilancia, escapan a la manera de vestirse más cuidadosa algunos ligeros intersticios por los que hace la vista el efecto del tacto. El ojo ávido y temerario se insinúa impunemente bajo las flores de un ramillete, yerra bajo la seda y la gasa, y hace sentir a la mano la resistencia elástica que ésta no osaría probar. I 23, 56, *cfr.* 7, 15, 22, 43, 64, 66s., 81.[2]

Y en la carta que Saint-Preux se pone a escribir a Julia mientras la espera en la recámara de ésta, al comienzo de la que será la "noche inconcebible":

> Todas las partes de tu ropa esparcidas presentan a mi ardiente imaginación las de ti misma que encubren... I 54, 121.

Añádase, en fin, "la crítica que una atención continua" le mueve a hacer del retrato en miniatura que le manda Julia a París (II 25, 271).

Naturalmente, Julia nunca se expresa así. Incluso protesta contra el pasaje ocasionado por las mujeres del Valais (I 25, 61) –pero su protesta parece más formularia que otra cosa. En todo caso, hace confesiones que parecen inequívocas en su expresiva concisión retrospectiva y hasta prospectiva. En la justificación de la cita dada a Saint-Preux para que fuese a pasar con ella la que resultó la repetida noche, por el afán de renovar la posibilidad, frustada una primera vez, de tener un hijo que le permitiera conseguir el matrimonio con el amante:

> ... la imprudente cita que ponía en peligro vuestra vida fue una temeridad que me velaba con una tan dulce excusa mi loco amor: acusándome a mí misma del fracaso de mis anhelos, mi corazón, engañado por sus deseos, no veía en el ardor de contentarlos más que el afán de hacerlos un día legítimos.

Y después de la segunda frustación y de la marcha de Saint-Preux para París:

> Vuestra marcha fue el fin de mis errores así como el de mis placeres... Me vi... tan desdichada como debía serlo siempre con un amor sin inocencia y deseos sin esperanza que me era imposible extinguir. III 18, 324s.

[2] En números como éstos, los romanos remitirán a las partes de la obra, los primeros arábigos a las cartas de las partes, los segundos arábigos y los que sigan a la abreviatura *cfr.* a las páginas de la edición indicada en la nota anterior.

Pero en el amor de Julia y Saint-Preux hay otros ingredientes, que tienden, no sólo a moralizar los sensuales, sino incluso a prescindir totalmente de éstos.

> ¡Qué delicias en la dulce unión de dos almas puras! Tus deseos vencidos serán la fuente de tu dicha, y los placeres de que gozarás serán dignos del cielo mismo. I 4 (Julia), 14.
>
> ¡Oh, qué corazón voy a poseer! ¡Dicha verdadera, gloria de lo que se ama, triunfo de un amor que se honra, cuanto más vales que todos sus placeres! I 5 (Respuesta de Saint-Preux), 16.
>
> ... dos meses de experiencia me han enseñado que mi corazón demasiado tierno tiene necesidad de amor, pero que mis sentidos no tienen necesidad alguna de amarte. I 9 (Julia), 24, *cfr.* 25, 29, 35.

Pero tal amor sin el sensual se vive en otros momentos como insuficiente, y así el integrado por las dos clases de ingredientes oscila entre ellas cuando no se logra en la plenitud excepcional de la fusión perfecta de unos y otros.

> ... si hiciese falta escoger entre vuestro corazón y vuestra posesión misma, no, hechicera Julia, no vacilaría un instante. Pero, ¿de dónde vendría esta amarga alternativa, y por qué hacer incompatible lo que quiso reunir la naturaleza?...
>
> ... Sí, amante querida, se me figura que mi amor es tan perfecto como su adorable objeto; todos los deseos inflamados por vuestros hechizos se extinguen en las perfecciones de vuestra alma; la veo tan apacible, que no oso turbar su tranquilidad.
>
> ... y, no pudiendo concertar mi dicha con la vuestra, juzgad cómo amo, he renunciado a la mía.
>
> ¡Qué inexplicables contradicciones en los sentimientos que me inspiráis!
>
> Mientras tanto languidezco y me consumo... Debo ser dichoso, lo soy, convengo en ello... Sin embargo, un mal real me atormenta... no quisiera morir y sin embargo me muero; quisiera vivir para vos y sois vos quien me quita la vida. I 10, 26s.
>
> ¿Qué se hizo aquel celo por la sensatez y la honestidad con que animaba el amor todas las acciones de nuestra vida y que hacía a su vez el amor más delicioso? Nuestro goce era apacible y duradero; ya no tenemos más que transportes: esta dicha insensata se parece más a accesos de furor que a tiernas caricias. Un amor puro y sagrado hacía arder nuestros corazones; entregados a los errores de los sentidos, ya no somos más que unos amantes vulgares, ¡harto dichosos si el amor celoso se digna presidir aún placeres que puede gustar sin él el más vil de los mortales! I 32 (Julia), 76.

Las oscilaciones se dan, pues, entre extremos complejos psíquicos y morales: pureza apacible –y languidez mortal; furor erróneo– y dicha insensata. Los contrarios parecen igualmente necesarios a la plenitud del amor (*cfr.* 60, 70, 72, 203, 290). Pero la sagaz Clara tiene una vislumbre, aunque pasajera, de un amor por encima de la moral tradicional y convencional (72, 73, 74).

Con todo, el curso del amor así integrado se caracteriza, a pesar de las oscilaciones, por un periodo de latencia del fuego encendido por el *coup de foudre*; otro de fuego declarado y alimentado por diversos pábulos, de los que el principal fue el "beso abrasador" (321) del bosquecillo; la llamarada que da al amor una primera consumación; la extensión del incendio hasta una combustión total de los amantes, caracterizada, a su vez, por todo un plexo de notas.

Hay en él una superación de la percepción por la imaginación –que no hay en un amor como el de Saint-Preux por Clara, según le describe el mismo Saint-Preux a Julia, justo para diferenciarlo del que sentía y siente por ésta:

> . . . mi corazón, contento con sus encantos, no les presta su ilusión; la veo más bella de lo que la imagino, y la temo más de cerca que de lejos: es casi el efecto contrario al que me viene de vos, y experimentaba constantemente lo uno y lo otro en Clarens. VI 7, 664s.

Sin embargo, y a pesar de la registrada sensualidad de la imaginación en ausencia, apenas si se expresa de él más "cristalización" de las personas que una cristalización moral y tardía o tardíamente recordada (185 y s.), o una especie de cristalización de la naturaleza en torno de la persona, más bien que una cristalización de ésta (91 y s.).

Da la valentía de desafiar los mayores peligros físicos (como en la repetida noche) y morales o sociales, como la pérdida de la reputación moral, del puesto profesional, de la posición social; y si no eleva ésta, eleva los sentimientos, anima, requiere y engendra o fomenta la propia estimación (34, 291, 619).

En alguna ocasión gustoso por una parte de dar celos, pero sintiendo remordimientos por gozar de un gusto sin compartirlo con la otra parte (80), en general los supera con la seguridad por ambas partes de la correspondencia de la otra (83 y s., 110); es egoísta hasta puntos como los de encantar a la tristeza propia con la ajena (66), de exclamar, aunque sea en un momento de desesperado arrebato:

> ¡Ah!, ¿qué es la vida de una madre, la mía, la vuestra, la suya incluso, qué es la existencia del mundo entero junto al sentimiento delicioso que nos

unía? III 3 (Saint-Preux a Clara, refiriéndose a Julia y a la madre de ésta), 292.

Todo ello, porque no se contenta, en ser acaparador—

... prefiero perderte a compartirte... III 16 (Saint-Preux), 315—,

con menos que una compenetración hasta la identificación, incluso por encima de las distancias, sobre la base de una presencia imaginativa-afectiva en ausencia (28, 75, 121, 125, 152, 188, 212, 258, 663, retrospectivamente); con una conspiración de la realidad universal con los amantes (655, retrospectivamente), inclusive de la Divinidad (160, 166), aparte la adoración, la idolatría por la persona amada misma (662, 663, retrospectivamente), que no excluye, por paradójico que parezca, esta autosuficiencia en cuanto la realidad no conspira con ellos, sino contra ellos:

... como la Divinidad saca de sí misma su beatitud, los corazones que inflama un fuego celeste encuentran en sus propios sentimientos una especie de goce puro y delicioso, independientemente de la fortuna y del resto del universo. II 17, 221.

Y no a pesar de tal totalidad, de tal infinitud, de extensión e intensidad (75), sino justo con ella y hasta por ella, no sólo el deseo y la previsión de una duración por vida (11, 28, 121, 203), sino una verdadera hambre de eternidad o infinitud también en el tiempo, desde el principio —en contraste con el engañarse a sí mismos y la falta de previsión en otros respectos (14, 16, 18, 72, 655, reincidiendo)— clarividentemente previsor de la inextinguibilidad ni con la muerte (188, 206, 313).

Por todo ello, vivido como capaz de concentrar y condensar la eternidad en un instante (26), lo que sería la eternidad misma; como fuente del ser (317); como dador de una felicidad desbordante de la capacidad para gozarla (99); y como único en las respectivas vidas (16, 348, 663, retrospectivamente) e incluso en el universo y todos los tiempos (según sugerencia de Clara, 293).

Y por vivido así, una pérdida, un extravío de la razón, mejor que la razón misma (91, 663, retrospectivamente) y único capaz de sobreponerse a todas las consecuencias (83): porque, en efecto, el incendio es devorador de todo, pudor, honra, posición y porvenir, tranquilidad de conciencia, felicidad que no sea la paradójica ínsita aisladamente en él mismo y solo; por lo pronto, pues, hasta de aquello que será su

rival más poderoso hasta el fin de su proceso entero en esta vida, en este mundo, la virtud.

Mas el amor de Julia y Saint-Preux no puede pervivir en su plenitud: obtáculos que resultan de hecho insuperables se lo impiden decisivamente desde un principio, por lo que desde muy pronto (57s.) se prefigura la marcha que seguirá a lo largo de la novela toda, el paso de una gran etapa a otra, de un amor a complicarse con otros. Los obstáculos acarrean la separación de los amantes, en un doble sentido: Saint-Preux debe separarse materialmente de Julia, marchando primero a vivir en París y dando luego la vuelta al mundo, y además Julia debe separarse íntima y moralmente de Saint-Preux al casarse con Wolmar. Esta doble separación es lo que tiene por efecto que, cuando al regreso de Saint-Preux de su vuelta al mundo, se reúnen los ahora oficialmente, por decirlo así, ex-amantes, en la casa del matrimonio, el amor de Julia y Saint-Preux entre, en situación tan insólita, en una etapa tan diferente de la anterior, que no sólo lo afecta grandemente, sino que determina la peculiar relación en que quedan definitivamente las dos grandes partes de la novela, tan sumamente diversas.

El amor de Julia y Saint-Preux en esta segunda etapa se complica ante todo con el conyugal de Julia y Wolmar.

> Lo que me engañó largo tiempo... es la idea de que el amor es necesario para formar un matrimonio dichoso... es un error; la honradez, la virtud, ciertas conveniencias, menos de condiciones y de edades que de caracteres y humores, bastan entre dos esposos; lo que no impide que resulte de esta unión una adhesión muy tierna que, por no ser precisamente amor, no es menos grata ni es sino más duradera...
>
> ...el sentimiento que nos une no es ciego transporte de corazones apasionados, sino la inmutable y constante adhesión de dos personas honradas y razonables, que, destinadas a pasar juntas el resto de sus días, están contentas con su suerte, y tratan de hacérsela grata una a otra. III 20 (Julia a Saint-Preux), 351ss.

Julia le declara a su marido, según éste refiere en estilo directo a Saint-Preux después de la muerte de ella:

> ...vos, de todos los hombres el que más me convenía, el único quizá con quien podía hacer una buena pareja y volverme una mujer de bien.

Y en estilo indirecto:

> Ella se había casado a pesar suyo con un hombre al que no amaba, pero sostuvo que jamás habría podido ser tan dichosa con otro, ni siquiera con aquel al que había amado. VI 11, 709, 713, *cfr.* 730.

Este matrimonio sin amor, de conveniencias —reconocidas a la postre, no previamente, pues que se contrajo bien "a pesar suyo"—, se justifica con toda una concepción del matrimonio, aducida por Julia en el mismo paso y debatida en algún otro por otros personajes de la novela, y que en pluma de Julia llega a afirmar:

> El amor va acompañado de una continua inquietud de celos o privación, poco conveniente al matrimonio, que es un estado de goce y paz. *Ib.*

O sea, afirmar la inconveniencia entre el amor y el matrimonio, no limitándose a la concepción del matrimonio que lo fundamenta en los fines sociales que trascienden el de la felicidad de los amantes o, por lo menos, divergen de ésta (*Ib., cfr.* 412s., 641ss., 656).

Pero ni las conveniencias del matrimonio de Julia y Wolmar parecen tanto "menos de condiciones y edades que de caracteres y humores", ni el matrimonio mismo tan sin amor de toda especie. Aparte el testimonio de los hijos, hay el de estas otras declaraciones de Julia todavía en el mismo paso, refiriéndose a su marido, y de las que la última cláusula contiene una diferencia de tiempos verbales quizá sutilmente significativa:

> Si él tuviese el corazón tan tierno como yo, sería imposible que tanta sensibilidad de una y otra parte no chocase a veces y que no saliesen de ello querellas. Si yo fuese tan tranquila como él, reinaría demasiada frialdad entre nosotros, y haría la sociedad menos agradable y menos placentera. Si él me amase, viviríamos mal juntos; si me hubiese amado demasiado, me hubiese sido importuno. *Ib.*

Desde el mismo día de la boda con Wolmar, se había precisado Julia su situación relativamente a Saint-Preux en términos como éstos:

> El amor que conocí no puede nacer más que de una conveniencia recíproca y de una concordancia de las almas. No se ama si no se es amado, o al menos, no se ama largo tiempo. Estas pasiones sin reciprocidad que hacen... tantos desdichados, no están fundadas más que en los sentidos: si algunas penetran hasta el alma, es por obra de relaciones falsas de que pronto se queda desengañado. El amor sensual no puede pasarse de la posesión, y se extingue con ella. El verdadero amor no puede pasarse del corazón, y dura tanto como las relaciones que lo hicieron nacer. Tal fue el nuestro al comenzar; tal será, espero, hasta el fin de nuestros días, cuando lo hayamos ordenado mejor. III 18, 319s.

Julia toma la reciprocidad por signo de un amor más que sensual y que como no sensual puede ser de por vida y espera que lo sea. Y ratifica el no ser ya sensual por su parte:

> Diciéndome cuán caro me erais, mi corazón estaba conmovido, pero mi conciencia y mis sentidos estaban tranquilos... *Ib.* 334.

Consecuente con todo ello no puede ser más que la siguiente propuesta:

> Julia de Wolmar ya no es vuestra antigua Julia; la revolución de vuestros sentimientos hacia ella es inevitable, y no os queda más que la elección de hacer homenaje de ese cambio al vicio o a la virtud... ¡Ved... a qué nos conducirían hoy culpables fuegos nutridos a expensas de los más dulces transportes que arrebatan al alma! El horror del vicio que nos es tan natural a los dos se extendería bien pronto sobre el cómplice de nuestras faltas; nos odiaríamos por habernos amado demasiado, y el amor se extinguiría en los remordimientos. ¿No vale más depurar un sentimiento tan caro, para hacerlo duradero? ¿No vale más conservar de él al menos lo que puede concertarse con la inociencia? ¿No es conservar todo lo que tuvo de más hechicero? Sí, mi buen y digno amigo, para amarnos siempre es forzoso renunciar el uno al otro. Olvidemos todo lo demás, y sed el amante de mi alma. *Ib.* 342s.

Y consecuente con tal propuesta, y con la aceptación de ella por Saint-Preux, es que Julia pueda representarle a éste, ausente pasajeramente en Roma, la convivencia de ambos en la casa del matrimonio Wolmar en los términos siguientes:

> Ved... cuál es nuestra presente situación. ¿Hay en el mundo una más agradable?... Verse, amarse, sentirlo, felicitarse de ello, pasar los días juntos en la familiaridad fraternal y la paz de la inocencia, ocuparse el uno del otro, pensar en ello sin remordimientos y hablar de ello sin enrojecer, y honrarse a los propios ojos con la misma adhesión que tanto tiempo se reprochó cada uno... VI 6, 652.

Y añadir la siguiente declaración:

> ...los últimos seis meses que hemos pasado juntos han sido el tiempo más grato de mi vida, y en este corto espacio he gozado todos los bienes de que podía darme idea la sensibilidad. *Ib.*, 677.

Una sensibilidad que hace abstracción del amor en su plenitud —porque lo anterior tuvo lugar en el nivel de la conciencia, a diferencia del nivel de lo subconsciente o lo inconsciente: en el nivel

consciente del pensamiento, la voluntad, la conducta y los sentimientos consentidos, no hay en ninguno de los antiguos amantes ni la idea ni la voluntad de cometer adulterio, aunque debatan éste en cierto momento, por referencia a otro del pasado; pero hay en ambos otro nivel, el de los sentimientos y los movimientos subconscientes o inconscientes, que afloran a la conciencia en manifestaciones que se escapan o en verdaderos estallidos, cuyas repercusiones, los de unas y otros, se reprimen: los abrazos al reunirse, después de la vuelta al mundo de él, en la casa del matrimonio y demás de la que puede llamarse "jornada de las pruebas" (405); la "primera indiscreción" de él (434); sobre todo, los efectos del paseo a Meillerie; pero puede que más significativamente en los efectos sobre ambos de la ausencia de él por su viaje a Roma, en el sueño de él y en el delirio febril de la enfermedad de ella, como lo recogen todo ya Clara, ya Wolmar, agudizadas la natural perspicacia de aquélla y las dotes de observador de éste por el conocimiento que tienen de los amores de la prima o esposa y Saint-Preux y sin duda el propio amor de la una por éste y del otro por su esposa, en trance de muerte (VI 2, 632s., 635, VI 11, 695).

Mas si tal había en el nivel de lo subconsciente o inconsciente, ¿no habría en él mismo ni en el de la conciencia más lo que lo reconocido anteriormente?

> ...qué suplicio, al lado de un objeto querido, sentir que la mano nos acaricia y el corazón nos repele... III 18, 340.

Julia se refiere al marido de la adúltera. Pero si se recuerda su comportamiento en la "noche inconcebible" y se ve la referencia retrospectivamente a la luz del desenlace, hay para temer que la referencia alcance a su propio marido, aunque se resistiera a reconocerlo su plena conciencia. Porque la materia es para hilarla tan delgado como lo hace Clara escribiendo a su prima sobre ella:

> ...si jamás hubiese sido capaz de infidelidad tu corazón, te permitiría temerla siempre; pero en el mismo instante en que creyeses divisarla a lo lejos, concibe el horror que te causaría por el que te inspiró desde que pensar en ella hubiese sido cometerla, IV 13, 485s.

No se trata meramente de la infidelidad material; se trata de la del corazón, que no puede reducirse a ni pensar en la material. Julia se alegrará de que la muerte la libre del temor de ser materialmente infiel, fundado en la fidelidad ininterrumpida de su corazón a Saint-Preux.

Y contra las repetidas afirmaciones de dicha conyugal, hechas realmente a conciencia, ¿cómo, si no por acción de ésta sobre lo subcons-

ciente, no advierte la posibilidad de aplicación a ella misma de unas palabras ingeridas en el antecitado pasaje sobre el amor y el matrimonio —y que representan una conclusión contra el punto de partida?

> El amor extinto os hubiese dejado siempre la virtud, lo confieso; pero, ¿es bastante para ser dichoso en un lazo que debe el corazón apretar?, ¡y cuántos hombres virtuosos no dejan de ser maridos insoportables! III 20 (Saint-Preux), 352.

Por lo que de profética, como hecha con conocimiento de causa, puede conceptuarse la afirmación de Saint-Preux al aceptar el "adiós para siempre" (III 5, 296) que le dice Julia conmovida por la muerte de su madre:

> Pasará sus días... sin poder contentar jamás ni al amor ni a la virtud, III 6 (A Clara), 297.

Y así, la fórmula de la actitud de Julia casada relativamente a Saint-Preux podría ser ésta: alejarlo, pero manteniéndolo sujeto. Bajo esta fórmula entra el plan decisivamente significativo de casarlo con Clara.

La complicación del amor de Julia y Saint-Preux con el conyugal de Julia y Wolmar no tiene lugar únicamente por el lado de Julia, sino también por el de Saint-Preux. Ya antes hubieron de citarse juntamente los hechos en que afloraba a la conciencia de cada uno el amor de ambos que seguía vivo en lo subconsciente o inconsciente también de cada uno. En el nivel de la conciencia, debiendo también él reprimirlo, si no por una fidelidad que no debe a una cónyuge que no tiene, sí por la fidelidad debida por Julia al suyo y por la debida por él mismo a éste, que le instala en su casa como amigo y futuro preceptor de sus hijos, llega a pensar y proceder como Julia (543). Pero el amor de ambos se complica, además, por el lado de Saint-Preux, con las relaciones entre éste y Clara, con las que no se complica igualmente por el lado de Julia.

Clara había concebido por Saint-Preux un amor que reprimió ante el de su prima y el preceptor de ambas. Un amor que pudo remitir y experimentar una intermitencia durante el matrimonio de Clara y Orbe, sumamente parecido, por lo demás, al de Julia y Wolmar. Pero el amor de Clara por Saint-Preux revive al regresar éste y encontrarse Clara viuda y Julia casada (399, 612, 618, 628ss.). Sin embargo, no se consuma, por saber Clara que Saint-Preux nunca la quiso ni la quiere como a Julia (417, 419, 606ss., 628ss.), y pensar que quien se había amado con ésta como él no debía amar a ninguna más, sino ser fiel siempre a tal amor (732). Por su parte, Saint-Preux siente por Clara

una atracción efecto de los atractivos de ésta, del amor de ella por él, que él reconoce bien, y sin duda de su propia situación de abstinencia; pero nada de ello es suficiente para hacerle sentir por Clara cosa mayor que veleidades momentáneas e incapaces de moverle ni a ser infiel a Julia, ni a casarse con Clara (407, 586, 601, 606, 666ss., 679s.) —como a hacerlo le incita Julia, movida, a su vez, por Wolmar, pero de suyo aquiescente al plan de éste, de conformidad con la fórmula de actitud antes enunciada (491, 609, 621s., 643, 652ss.). Julia llega a tratar de interesar a Saint-Preux por Clara identificando a ésta con ella (658s., 729s.), pero Saint-Preux no se engaña, en definitiva, sobre la diferencia de sus sentimientos hacia cada una de las dos (668s.), y quizá sea éste el primero y único caso en que resiste a Julia.

Es un caso tan absolutamente literal como singular de *ménage à trois* el concebido por Rousseau, y ha debido de ser una gran sorpresa de la novela para todos los lectores el descubrir que tal *ménage à trois* es obra de todo un plan de Wolmar para traer a su casa, como preceptor de los hijos que tiene con Julia, a Saint-Preux y casarlo con Clara. Si la sorpresa puede haber disminuido o desaparecido al reflexionar que el plan resulta un procedimiento no demasiado extraordinario para poner a Julia y Saint-Preux en situación de poder reanudar sus amores con tanto mayor dificultad moral cuanto menor dificultad material, la sorpresa habrá subido de punto superlativamente al descubrir los insólitos y refinados fundamentos verdaderos del plan y, si a tanto se llega, lo entrañado más a fondo por él, de que dependen su total éxito —aparente y su fracaso efectivo y no sólo final.

> Deciros que mis jóvenes están más prendados que nunca, no es sin duda una maravilla de que informaros. Aseguraros, al contrario, que están perfectamente curados, sabéis lo que pueden la razón, la virtud; no está aquí tampoco su mayor milagro. Pero que estos dos contrarios sean verdad al mismo tiempo; que ardan más fogosamente que nunca el uno por el otro, y que ya no reine entre ellos más que un honesto vínculo; que sigan siendo amantes y ya no sean sino amigos; es, pienso, lo que menos os esperáis, lo que más trabajo os costará comprender, y lo que sin embargo se ajusta a la verdad exacta.
>
> Tal es el enigma que forman las frecuentes contradicciones que habéis debido de observar en ellos, sea en sus discursos, sea en sus cartas... Yo veo que son siempre de buena fe, aún desmintiéndose sin cesar. Cuando digo ellos, entiendo sobre todo el joven; pues, tocante a vuestra amiga, no puede hablarse de ella más que en conjetura; un velo de sensatez y honestidad da tantas vueltas alrededor de su corazón, que ya no le es posible al ojo humano penetrar en éste, ni siquiera al suyo propio. La única cosa que me hace sospechar que le queda alguna desconfianza que

vencer, es que no cesa de buscar en sí misma lo que haría si estuviese curada del todo, y lo hace con tanta exactitud, que si estuviese realmente curada, no lo haría tan bien.

Tocante a vuestro amigo, que, aunque virtuoso, se asusta menos de los sentimientos que le quedan, le veo aún todos los que tuvo en su primera juventud; pero los veo sin tener derecho a ofenderme por ellos. No es de Julia de Wolmar de quien está prendado, es de Julia de Etange; no me odia como al que posee a la persona a quien ama, sino como al que le robó aquella a quien amaba. La mujer de otro no es su amante; la madre de dos niños ya no es su antigua alumna. Es verdad que se le parece mucho y que le evoca a menudo su recuerdo. La ama en el tiempo pasado: he aquí la verdadera clave del enigma. Quitadle la memoria y ya no sentirá más amor.

... El tiempo en que separasteis a los amantes fue aquel en que estaba su pasión en el más alto punto de vehemencia. Quizá si hubiesen permanecido juntos más tiempo, se habría enfriado poco a poco; pero su imaginación vivamente conmovida los ha presentado sin cesar uno a otro tales como estaban en el instante de su separación. El joven, no viendo en su amante los cambios que hacía en ella el progreso del tiempo, la amaba tal como la había visto y ya no tal como era. Para hacerlo dichoso, no era sólo cuestión de dársela, sino de devolvérsela a la misma edad y en las mismas circunstancias...

El error que le engaña y le turba es el de confundir los tiempos y reprocharse a menudo como un sentimiento actual lo que no es sino el efecto de un recuerdo demasiado tierno; pero yo no sé si no vale más acabar de curarle que desengañarle. Quizá se saque mejor partido para esto de su error que de sus luces. Descubrirle el verdadero estado de su corazón, sería notificarle la muerte de lo que ama; sería darle una aflicción peligrosa, en cuanto que el estado de tristeza es siempre favorable al amor (*cfr.* 581).

Libre de los escrúpulos que lo retienen, quizá alimentaría con más complacencia recuerdos que deben extinguirse; hablaría de ellos con menos reserva; y los rasgos de su Julia no se hallan tan borrados en Madame de Wolmar, que a fuerza de buscarlos en ella, no pudiese encontrarlos en ella aún. Yo he pensado que en lugar de quitarle la opinión acerca de los progresos que cree haber hecho, y que le da ánimos para acabar, era menester hacerle perder la memoria de los tiempos que debe olvidar, sustituyendo diestramente por otras ideas las que le son caras. Vos, que contribuisteis a hacerlas nacer, podéis contribuir más que nadie a borrarlas; pero sólo cuando estéis del todo con nosotros os diré al oído lo que hay que hacer para ello; carga que, si no me engaño, no os será muy onerosa. Entretanto, trato de familiarizarlo con los objetos que le espantan, presentándoselos de manera que ya no sean peligrosos para él. Él es ardiente, pero débil y fácil de subyugar. Me aprovecho de esta ventaja para darle a su imaginación una cosa por otra. En lugar de la amante, le fuerzo a ver siempre la esposa de un buen hombre y la madre de mis hijos: borro

un cuadro con otro y cubro el pasado con el presente... Así es como hay que hacer con estos jóvenes cuya imaginación sigue ardiendo cuando ya se ha enfriado su corazón...

...Los ocho días durante los cuales voy a dejarlos juntos, quizá basten para enseñarles a desenrredar sus verdaderos sentimientos y conocer lo que son realmente el uno para el otro. Cuando más se vean a solas, tanto más comprenderán fácilmente su error, comparando lo que sientan con lo que en otro tiempo habrían sentido en una situación pareja. IV 14 (Wolmar a Clara), 491ss.

El plan de Wolmar (sobre su desarrollo, *cfr.* 314, 332, 342, 399, 410s., 419, 477ss., 487, 637, 642) tiene éxito *en cuanto* que Saint-Preux llega a escribir:

...el penetrante Wolmar me ha puesto en claro sobre mis verdaderos sentimientos... VI 7 (a Julia), 662.

Y, más aún, a escribir:

Cuando me persigue esta temible Julia, me refugio junto a Madame de Wolmar...vuestra presencia me distrae de vos. *Ib.* 665 y 668, *cfr.* 397, 407 y s., 410, 415, 460, 477ss., 511, 530s., 513 y ss. –la mañana a la inglesa–, 532.

Pero fracasa *en cuanto* que no lo verifica la experiencia, que es parte de él, como prueba, más que el paseo a la Meillerie –por el que bien puede pensarse que los ocho días bastaron, pero no precisamente para lo que quería y previa Wolmar–, el no haber, en definitiva, vinculado a Saint-Preux y Clara, desvinculándolos de Julia, ni sobre todo, desvinculado a ésta de Saint-Preux. Éste, después de las oscilaciones propias a la divergencia entre los niveles de la conciencia y de lo subconsciente e inconsciente (*cfr.* aún, por ejemplo, 468ss.), se aferra a la fidelidad al amor de Julia definitivamente, de por vida y aún más allá, ya antes de la muerte de Julia y hay que concluir que también después de ella, y trátese del amor depurado al presente y patente en el nivel de la conciencia, del amor desde el pasado latente en el otro nivel. Y Julia, después de oscilaciones correlativas en todo, índole y motivos, de las de Saint-Preux, acaba por aprovechar o aceptar el accidente que le cuesta la vida. El accidente, sobreviniendo inmediatamente después de la segunda carta de la última controversia con Saint-Preux (VI 8), al final de la cual se lo presiente (690), puede conjeturarse no totalmente azaroso; pero, en todo caso, fue aprovechado o, por lo menos, aceptado, hasta con gozo. No simplemente porque aquel

accidente que ponía término a sus días en medio de su curso marcaba, según todas las apariencias, en su carrera natural, el punto de separación de los bienes y los males. VI 11 (Wolmar refiriendo a Saint-Preux palabras de Julia en sus últimos días) 711s.

Es decir, el punto en que estaba al de no poder resistir más en la conciencia al amor latente bajo ella y sucumbir a él. Sino para dejarse morir gustosa, gozosa (690s., 693, 696, 698, 700, 707 y s.) de poder sustraerse al vacío –que es el del amor de Saint-Preux, no lleno por el de Wolmar–, a la nada de su existencia, por el medio que la oración no puede sino prenunciar, en peculiar unión con la pervivencia eterna del amor de Saint-Preux –al que, al quedar forzosamente libre de toda sensualidad, puede ser fiel plenamente, hasta sin pensar en deberes de ultratumba ni suyos para con su marido, ni de Saint-Preux para con Clara, a pesar de aconsejarle aún casarse con ella.

El amor está extinto, lo está para siempre, y es un lugar más que no se llenará. IV 1 (a los seis años de matrimonio), 380, *cfr.* 384.

... quien ya no tiene nada que desear... pierde... todo lo que posee... no se es dichoso más que antes de serlo... el hombre, ávido y limitado, hecho para quererlo todo y obtener poco... la imaginación ya no adorna nada de lo que se posee, la ilusión cesa donde comienza el goce... tal es la nada de las cosas humanas, que fuera del Ser existente por sí mismo no hay bello nada más que lo que no existe.

Si este efecto no tiene lugar sobre los objetos particulares de nuestras pasiones, es infalible en el sentimiento común que las abarca todas. Vivir sin pena no es estado de un hombre; vivir así es estar muerto. Quien lo pudiera todo sin ser Dios, sería una miserable criatura; estaría privado del placer de desear; cualquier otra privación sería más soportable.

Ahí está lo que experimento en parte desde mi matrimonio, desde vuestra vuelta. No veo por todas partes más que motivos de contento, y no estoy contenta; una secreta dejadez se me insinúa en el fondo del corazón; lo siento vacío e hinchado...; no basta para ocuparlo la adhesión que siento a todo lo que me es querido; le queda una fuerza inútil de la que no sabe qué hacer. Esta pena es extravagante, convengo en ello; pero no es menos real. Amigo mío, soy demasiado dichosa; la dicha me da tedio.

¿Concebís algún remedio a esta desgana del bienestar? Para mí os confieso que un sentimiento tan poco razonable y tan poco voluntario ha quitado a la vida mucho del precio que le daba; y no imagino que suerte de encanto pueda encontrarse en ella que me falte o que me baste. ¿Será otra más sensible que yo?... ¿Tendrá más recursos contra el tedio, más lazos que la aten al mundo? Y sin embargo, vivo en éste inquieta; mi corazón ignora lo que le falta; desea sin saber qué. VI 8, 681ss.

O sin querer saber qué, porque tales son los efectos de los ídolos del conocimiento de sí, entre los cuales debe contarse el de la virtud, según enseña *Julia* quizá como ninguna otra obra.

> Largo tiempo me hice ilusiones. Me fueron saludables, se destruyen en el momento en que ya no necesito de ellas. Me habéis creído curada y creí estarlo. Demos gracias a aquel que hizo durar el error mientras era útil: ¿quién sabe si, viéndome tan cerca del abismo, no me hubiese dado vueltas la cabeza? Si, en vano quise ahogar el primer sentimiento que me hizo vivir; se me concentró en el corazón. Aquí se despierta en el momento en que no hay que temerlo más; él me sostiene cuando me abandonan las fuerzas; él me reanima cuando me muero. Amigo mío, hago esta confesión sin vergüenza; este sentimiento, subsistente a pesar mío, fue involuntario; no ha costado nada a mi inocencia; todo lo que depende de la voluntad fue para el deber: si el corazón, que no depende de ella, fue para vos, mi tormento fue y no mi crimen. He hecho lo que debía hacer; la virtud me queda sin tacha y el amor me quedó sin remordimientos.
>
> . . . ¿No he vivido bastante para la dicha y la virtud? ¿Qué me quedaba de útil por sacar de la vida? Quitándomela, ya no me quita el cielo nada digno de añoranza y pone mi honor a cubierto. Amigo mío, parto con alegría, y esta partida no tiene nada de cruel. Después de tantos sacrificios, en poco tengo el que me queda por hacer: no es sino morir una vez más.
>
> Preveo vuestros dolores, los siento; quedáis vos que deplorar, harto lo sé; y el sentimiento de vuestra aflicción es la mayor pena que me llevo conmigo. . .
>
> . . . acabo de vivir como comencé. Quizá he dicho demasiado en este momento en que el corazón no disfraza nada. . . Y, ¿por qué temería expresar todo lo que siento? Ya no soy yo quien te habla; yo estoy ya en los brazos de la muerte. Cuando veas esta carta, roerán los gusanos la cara de tu amante y su corazón, donde ya no estarás tú. Pero mi alma, ¿existiría sin ti? Sin ti, ¿qué felicidad gustaría yo? No, no te dejo, voy a esperarte. La virtud, que nos separó en la tierra, nos unirá en la morada eterna. Muero en esta grata esperanza: ¡harto dichosa de comprar al precio de la vida el derecho de amarte para siempre sin crimen y de decírtelo una vez más! VI 12, 728ss.

El amor a punto de reavivarse peligrosamente para la virtud, puede gracias a la muerte reavivarse para pervivir en bienaventuranza eterna. Julia muere por no poder vivir con Saint-Preux su amor en plenitud y sin pecado más que en la otra vida.

De las dos etapas del amor de Julia y Saint-Preux es factor determinante el matrimonio de Julia y Wolmar, pero este factor depende de otros cuya intervención en el curso de los sucesos asunto de la novela

integra el segundo gran estrato de ésta, el más profundo y decisivo, el de la novela filosófica.

Los que pueden llamarse reportajes de Saint-Preux sobre el Valais y París y de Clara sobre Ginebra, la crítica musical, teatral y literaria, los debates sobre el duelo y el suicidio, la diatriba contra la nobleza, la descripción de la economía de Clarens, del Elíseo, de la vida privada de los Wolmar, de la vendimia en su dominio, las exposiciones pedagógicas y las discusiones y disquisiciones sobre filosofía y religión con la profesión de fe de Julia, darían una novela filosófica en un sentido a la vez amplio y superficial, si no se tratase más que de digresiones y disertaciones tan extensas como numerosas, y en rigor impertinentes por interesante que pudiera ser en sí cada una de ellas. Pero más verdad es que todo ello está relacionado esencialmente con los amores de la novela, haciendo de ésta una novela filosófica en un sentido mucho más profundo y riguroso. Los pasajes enumerados pueden reducirse a tres grupos, que pueden llamarse respectivamente sociológico-cultural, moral o ético y filosófico-religioso. El sociológico-cultural hace la crítica de la sociedad cuyo arquetipo es la parisiense y contrapone a ésta una sociedad rural y doméstica como la del Valais y de Clarens; ahora bien, la oposición del padre de Julia al casamiento de su hija con Saint-Preux, pieza sobre la que gira el amor entre éstos de una etapa a otra, emerge del fondo de tal contraposición, que no es otro que la contraposición de la naturaleza y la sociedad y cultura. Los debates morales son los psicológicamente requeridos por los nada inesenciales trances en que ponen a Saint-Preux los celos de Bomston y el casamiento de Julia con Wolmar. El debate sobre el suicidio, con todo lo que tiene de "sofístico", no deja de entrañar como un balance filosófico en el punto medio de la obra, centrado sobre lo que puede llamarse la dialéctica de la naturalidad y el discernimiento complicada con la de la evidencia y la autoridad. El curso del amor de Julia y Saint-Preux, obstruido, desviado y modificado por la contraposición de la naturaleza y la sociedad y cultura, lo es así y toma el definitivo rumbo trascendente que toma porque el fondo último y decisivo de todo es el filosófico-religioso al que da la debida expresión cabal el tercero de los grupos hechos.

Los prejuicios sociales del padre de Julia imponen a ésta el casamiento con Wolmar, en contra del amor a que movió irresistible —e inextinguiblemente— a ella y Saint-Preux el natural de cada uno. La propia madre de Julia acaba de reconocer esto último, según testimonio de Clara (293). La opresión del natural amor por los prejuicios sociales es reconocida por los amantes y sus amigos, que la ven, ellos mismos, como la oposición de los dos grandes órdenes de la naturaleza y la sociedad.

...Suya sería si el orden humano no hubiese perturbado las relaciones de la naturaleza... III 18 (Julia, refiriéndose a Saint-Preux), 319, *cfr.* 151, 169, 171, 182, 469.

La naturaleza es la universal, de la que es parte el hombre, pero que es también, recíprocamente, parte de éste, como naturaleza individual anterior a la sociedad, la cultura y la historia, por lo que la oposición de los dos órdenes se condensa en la del "hombre de la naturaleza" y el "hombre del hombre" (540, 549). La naturaleza universal sería de suyo buena, perfecta, pero sociedad, cultura, historia hacen la naturaleza en el hombre buena o mala o la malean, según que sea de suyo indiferente al bien y el mal o buena, dos concepciones entre las cuales parece vacilar el autor por intermedio de sus personajes, incluso del mismo.

...el verdadero libro de la naturaleza es para mí el corazón de los hombres... VI 4 (Wolmar), 644.

...el carácter general del hombre es un amor-propio indiferente en sí mismo, bueno o malo según los accidentes que lo modifican y que dependen de las costumbres, las leyes, los rangos, la fortuna y toda nuestra humana policía... IV 12 (Wolmar), 475.

Los hombres, en general, no son esto o aquello, son lo que se les hace ser. VI 11 (Nota de *Rousseau*), 719.

Todos los caracteres son buenos y sanos en sí mismos, según M. de Wolmar. No hay, dice, errores en la naturaleza; todos los vicios que se imputan al natural son efecto de las malas formas recibidas por él... Todo concurre al bien común en el sistema universal. Todo hombre tiene su lugar asignado en el mejor orden de cosas... V 3 (Saint-Preux, reproduciendo palabras de Julia), 549, *cfr.* 570, 597, 649, 651.

A las palabras "errores en la naturaleza" puso Rousseau esta nota:

Esta doctrina tan verdadera me sorprende en M. de Wolmar...

Por lo demás, hay una ingeniosa manera de conciliar la bondad natural y la maldad temprana: una temprana influencia de lo humano sobre lo natural:

...salían los niños del estado de naturaleza casi al nacer, y contraían nuestros vicios con nuestro ejemplo, los suyos con nuestra indiscreción. V 3 (Julia), 558, *cfr.*, 554, 570.

Nada de lo cual va sin alguna complicación o retorcimiento. Logro de la pedagogía de los Wolmar es que el niño

> en todo lo que le contraría siente el imperio de la necesidad, el efecto de su propia debilidad, jamás la obra de la mala voluntad ajena... *Ib.*

Es hacer de la voluntad humana bonificada necesidad natural contraria, no a la naturaleza, sino a la maldad temprana.

El orden social que contraria a la naturaleza puede ser sentido como destino:

> ...al amor atendido por la naturaleza sólo tanto más cruelmente lo traicionó el destino... III 18, 324.

Y también puede deber ser defendido, cuando es el de la virtud rectificadora del que pervierte la naturaleza:

> ¿No se diría que atacando directamente al más santo y solemne de los compromisos, han resuelto esos peligrosos razonadores anonadar de un solo golpe la sociedad humana, que no está fundada más que sobre la fe en los convenios? III 18 (Julia, refiriéndose a los defensores del adulterio), 338.

Pero el desenlace mostrará lo profético de la afirmación

> ...en vano se estorban nuestras inclinaciones... II 7 (Julia), 188.

De todo destino que la contraría triunfa definitivamente la naturaleza.

A la explicación sociológica, "humanista", de la decadencia de la humanidad, hay una excepción digna de nota: la explicación biológica, materialista, de ella –con un optimismo futurista que no acompaña a la primera– puesta en pluma del personaje a quien parece haber tomado relativamente menos por portapluma Rousseau, que quizá la juzgaba muy propia de un inglés:

> ...yo no puedo creer que los vicios que nos corrompen nos sean más inherentes que nuestros pesares; no sólo pienso que perecen con el cuerpo que los ocasiona, sino que no dudo de que bastara una vida más larga para corregir a los hombres, ni de que varios siglos de juventud nos enseñaran que no hay nada mejor que la virtud. III 22 (Bomston), 369.

De la primera a la segunda etapa de su amor, pasan Julia y Saint-Preux, y con ellos Clara, no sin vacilaciones, de considerar preferentemente al sentimiento como el órgano de la naturaleza para dirigir al ser humano, manteniéndolo fiel a ella y al bien, a considerar preferentemente como tal órgano a la razón –consideración de la que es

distinta la del poder del sentimiento para extraviar a la razón y el de ésta para imponerse al sentimiento.

> ...los puros sentimientos de mi corazón harán para mí de sabiduría... II 10 (Saint-Preux), 196, *cfr.* 202 (Julia).
>
> ...si es la razón lo que hace al hombre, es el sentimiento quien lo conduce. III 7 (Clara), 299.
>
> ¡Naturaleza, oh dulce naturaleza!... Las inclinaciones que me has dado, ¿serán más engañosas que una razón que me extravió tantas veces? III 15 (Julia), 314, *cfr.* 235, 515.
>
> ¿Cómo fiarme a sentimientos que me han engañado tantas veces? IV 12 (Julia), 482, *cfr.* 331, 332, 336, 342, 349, 391, 416.
>
> Si siguieses tus propias reglas, y en las cosas del sentimiento no escuchases más que la voz interior, y que el corazón hiciese callar a la razón, te entregarías sin escrúpulo a la seguridad que él te inspira... IV 13 (Respuesta de Clara), 483, *cfr.* 487.
>
> Nuestros sentimientos dependen de nuestras ideas... V 12 (Clara), 628s.
>
> ...en la calma de las pasiones te hará ver mejor la razón ... *Ib.* 635.
>
> Es la razón quien decide del sentimiento que se prefiere... VI 11 (Julia), 703.

Wolmar y Bomston tienen ideas más complejas o más conciliadoras y más fijas por ello –y por sus caracteres.

> ...la fría razón no ha hecho jamás nada de ilustre, y no se triunfa de las pasiones más que oponiéndolas una a otra. Cuando viene a elevarse la de la virtud, domina sola y lo tiene todo en equilibrio. He aquí cómo se forma el verdadero sabio, que no está más que cualquier otro al abrigo de las pasiones, pero que sabe, él solo, vencerlas con ellas mismas... IV 12 (Julia, reproduciendo a Wolmar), 476s., *cfr.* 169, 367.

Y toda la pedagogía expuesta por Julia en nombre de su marido se funda en el advenimiento tardío de la razón.

> Un corazón recto es... el primer órgano de la verdad; quien no ha sentido nada, no sabe aprender nada; no hace más que flotar de error en error; no adquiere más que un vano saber y estériles conocimientos, porque le queda siempre oculta la verdadera relación de las cosas al hombre, que es su principal ciencia. Pero es limitarse a la primera mitad de esta ciencia no estudiar además las relaciones que tienen las cosas entre sí, para juzgar mejor de las que tienen con nosotros. Es poco conocer las pasiones humanas, si no saben apreciarse sus objetos; y este segundo estudio no puede hacerse más que en la calma de la meditación. V 1 (Bomston), 507, *cfr.* 169, 367.

Pero el concepto de conciencia, como tal o bajo la imagen de la voz de ésta, decide toda posible vacilación entre el sentimiento y la razón en favor del primero, no obstante diseminar esenciales ambigüedades.

Conciencia como razón que mueve al mal:

> Te devuelvo el imperio que te dio amor; ya no te lo quitarán. En vano murmura en el fondo de mi alma una voz mentirosa, ya no me engañará. III 15 (Julia), 313.

Conciencia como razón que mueve al bien:

> La voz secreta que no cesaba de murmurar en el fondo de mi corazón se eleva y truene con más fuerza en el momento en que estaba dispuesta a perecer. III 18 (Julia), 335, *cfr.* 343, 32, 673.

Conciencia como sentimiento que mueve al bien: el Ser supremo

> nos ha dado la razón para conocer el bien, la conciencia para amarlo y la libertad para elegirlo. VI 7 (Saint-Preux), 671.

A las palabras "la conciencia para amarlo" pone Rousseau esta nota:

> Saint-Preux hace de la conciencia moral un sentimiento y no un juicio; lo que va contra las definiciones de los filósofos. Creo, sin embargo, que en esto tiene razón el presunto colega de ellos.

Conciencia como razón práctica a diferencia de la pura:

> Dejo la sutil interpretación de los dogmas que no entiendo. Me atengo a las verdades luminosas que hieren mis ojos y convencen a mi razón, a las verdades de práctica que me instruyen sobre mis deberes... la conciencia no nos dice la verdad de las cosas, sino la regla de nuestros deberes; no nos dicta lo que hay que pensar, sino lo que hay que hacer; no nos enseña a razonar bien, sino a obrar bien. VI 8 (Julia), 687, *cfr.* 349.

La naturaleza individual maleada por la sociedad la rectifican y bonifican el deber y la virtud. Mas la concepción de ésta padece de ambigüedades concomitantes con las de la conciencia, consecuentes con las vacilaciones entre el sentimiento y la razón. Julia y Saint-Preux tienen su amor en la primera etapa por radicalmente natural y por ende radicalmente virtuoso —en el sentido de la coincidencia de la virtud rectificadora del maleo de lo natural con éste antes de malearse—, y correlativamente reniegan de la virtud que se opone a él —y que sería una falsa virtud, en cuanto que no rectificaría un maleo de lo natural,

sino que se opondría a lo natural con su bondad. Esta manera de pensar la juzgan errada y engañosa en la segunda etapa, en la que tienen por íntegra e inequívocamente virtuoso lo que de su amor transcurre en el nivel de la conciencia, que piensan es todo él mientras las manifestaciones de lo que de él late en el nivel del subconsciente e inconsciente no les hacen ver esto y reprimirlo como contrario a la virtud. Su amor pasa de una etapa a otra bajo la acción de la virtud, la preocupación por la cual, el culto por la cual comparten los demás personajes y complica los temas del amor y la virtud con el tema de la felicidad. Al amor y a su obstrucción y frustración son anejas respectivamente una felicidad y una infelicidad que han hecho concebir y estimar el amor como el medio por excelencia de gozar la felicidad y superar toda infelicidad. Si, pues, su obstrucción y frustración es obra de la virtud, ésta ha de ser destructora de la felicidad, acarreadora de infelicidad —a menos que no compense la felicidad destruida con una que le sea peculiarmente aneja. Así se plantea un problema de relaciones entre el amor, la virtud y la felicidad al que da una solución *sui generis* el desenlace de la novela. Tales relaciones constituyen la veta central del segundo gran estrato de la novela, que hace de la novela psicológica de amor una novela psicológico-moral y filosófica de la virtud y la felicidad.

Más interesantes que la índole negativa, que no positiva, de la virtud (255), su necesidad (325) y sus condiciones, sabiduría (348), fuerza (510), pureza (653), autenticidad (658), son ante todo las varias conceptuaciones de ella por sus relaciones con el amor.

Condenación de la virtud contraria al amor natural:

> ...estoy cansada de servir, a expensas de la justicia, a una quimérica virtud. III 15 (Julia), 313, *cfr.* 314, 619.

Condenación retrospectiva de la virtud del mismo amor:

> ...guardaos de que esta palabra de virtud demasiado abstracta no tenga más brillo que solidez, y no sea un nombre de ostentación que sirva más para deslumbrar a los demás que para contentarnos a nosotros mismos... ¿Sabéis lo que significaba para nosotros un término tan respetable y tan profanado, mientras andábamos engolfados en un comercio criminal? Era aquel amor furioso de que estábamos abrasados ambos quien disfrazaba sus transportes bajo este santo entusiasmo, para hacérnoslos todavía más caros y engañarnos por más tiempo. Éstabamos hechos, oso creerlo, para seguir y querer a la verdadera virtud; pero nos engañábamos al buscarla y no seguíamos más que a un vano fantasma. III 20 (Julia), 355, *cfr.* 89.

Creí sentirme renacer; creí volver a empezar otra vida. Dulce y consoladora virtud, vuelvo a empezarla por ti... III 18 (Julia), 334.

Mas esta virtud necesita de Dios –para contrarrestar lo ambiguamente engañoso de la excesiva confianza en la sola virtud (*cfr.* 482) y para perseverar firme como tal virtud– y este punto es tan interesante como se reconocerá retrospectivamente desde lo que se encontrará más adelante:

Un dichoso instinto me lleva al bien: una violenta pasión se eleva; tiene su raíz en el mismo instinto; ¿qué haré para destruirla? De la consideración del orden saco la belleza de la virtud, y su bondad de la utilidad común. Pero, ¿qué representa todo esto contra mi interés particular y qué me importa más en el fondo, mi dicha a expensas del resto de los hombres o la dicha de los demás a expensas de la mía?... En fin, que el carácter y el amor de lo bello esté impreso por la naturaleza en el fondo de mi alma: tendré la regla tanto tiempo como no se desfigure. Pero, ¿cómo asegurarme de conservar siempre en su pureza esta efigie interior que no tiene entre los seres sensibles modelo al que pueda comparársela? ¿No es sabido que las afecciones desordenadas corrompen el juicio así como la voluntad, y que la conciencia se altera y modifica insensiblemente en cada siglo, cada pueblo, cada individuo, según la inconstancia y la variedad de los prejuicios?

Adorad al Ser eterno... Él es quien da una meta a la justicia, una base a la virtud, un precio a esta corta vida empleada en agradarle; él es quien no cesa de gritar a los culpables que se han visto sus crímenes secretos y quien sabe decir al justo olvidado: "Tus virtudes tienen un testigo." III 18 (Julia), 337, *cfr.* 333, 355, 681.

Los dos últimos pasajes citados mientan la felicidad. Las relaciones entre ésta y la virtud no son precisamente menos interesantes que las relaciones entre la virtud y el amor y la virtud y Dios.

Ante todo, se encuentra la relación tradicional, clásica, con dos de sus notas capitales:

...no hay felicidad sin la virtud. III 19 (Julia), 344, *cfr.* 201, 294, 659.
...dignos de ser dichosos... III 18 (Julia), 331.
...el goce de la virtud es todo interior... IV 11 (Saint-Preux), 471.

Pero pronto se contrapone a la felicidad de la virtud en el amor conyugal de Clara y Orbe la felicidad del amor de Julia y Saint-Preux, contrariado y todo:

¡Amables y dignos esposos!, ¡que el cielo los colme de la dicha que merecen su juicioso y apacible amor, la inocencia de sus costumbres, la

> honradez de sus almas! ¡Que les dé esa preciosa dicha de que es tan avaro con los corazones hechos para gustarla! ¡Qué dichosos serán si les concede todo lo que, ay, nos quita! Y, sin embargo, ¿no sientes una especie de consuelo en nuestros males? ¿No sientes que el exceso de nuestra miseria no carece tampoco de compensaciones, y que si ellos tienen placeres de que estamos privados nosotros, también nosotros tenemos algunos que no pueden conocer ellos? Si, mi dulce amiga, a pesar de la ausencia, las privaciones, las alarmas, a pesar de la desesperación misma, el poderoso lanzarse de dos corazones uno hacia otro tiene siempre una secreta voluptuosidad ignorada de las almas tranquilas... Deploremos, pues, nuestra suerte, oh Julia, pero no envidiemos la de nadie. Quizá no hay, tomándolo todo en cuenta, existencia preferible a la nuestra; y como la Divinidad saca de sí misma su beatitud, los corazones que inflama un fuego celeste encuentran en sus propios sentimientos una especie de goce puro y delicioso, independientemente de la fortuna y del resto del universo. II 17 (Saint-Preux), 221.

Sólo que el ingrediente de infelicidad que hay en el amor contrariado por la virtud acaba sentiéndolo este amor como incompatibilidad entre la virtud y la felicidad:

> Harto me ha enseñado Julia cómo hay que sacrificar la dicha al deber... III 2 (Saint-Preux), 291, *cfr.* 195s., 292, 641.

Las relaciones entre la virtud y la felicidad se vuelven, naturalmente, más complejas en la situación del *ménage à trois*. Por lo pronto, hace Saint-Preux, convencido por el éxito del plan Wolmar, la descripción y el encomio de la vida en la que puede llamarse precisamente la casa de la virtud y la felicidad.

> Con un alma sana, ¿cabe hastiarse de cumplir los más caros y encantadores deberes de la humanidad y de hacerse mutuamente la vida dichosa?... Julia... goza así toda la felicidad permitida al hombre. V 2, 539.

Relación del alma sana con el deber o la virtud y la felicidad de la que es correlativa esta otra:

> Todas esas gentes hastiadas a las que con tanto trabajo se divierte, deben su desgano a sus vicios, y no pierden el sentimiento del placer más que con el del deber. *Ib.* 542. *cfr.* 368s.

Más bien podría ser que no se tratase tanto de un alma que no habría perdido la nativa salud cuanto de un alma –tampoco tanto curada cuanto que se cree tal:

> Las grandes pasiones consumidas dan desgana de las demás; la paz del alma que las sucede es el único sentimiento que se acrecienta con el goce... VI 8 (Julia), 678.

En todo caso, Saint-Preux sentencia, por lo pronto:

> ...habrá que pensar mal de todo hombre cuyo corazón busque sobre el resto de la tierra virtudes, placeres que no haya encontrado en esta casa. V 6, 588.

Optimismo beato que no advierte o recuerda que la infelicidad del vicio se juzga desde la virtud, feliz o infeliz, la felicidad de la virtud desde una virtud que se engaña a sí misma. Pues, ¿y si la gran pasión no se hubiese consumido?, ¿y si las grandes pasiones que dan desgana de las demás fuesen las reprimidas mientras lo estén y no más?, ¿y si la paz del alma se acrecentase hasta el acabarse con el desengañarse? En la vida de virtud y felicidad de Julia hay una devoción que Saint-Preux interpreta de la suerte más conforme con el susodicho optimismo:

> ...esta alma tierna es naturalmente propensa a la devoción. Se diría que no pudiendo bastar nada terrestre a la necesidad de amar que la devora, este exceso de sensibilidad está forzado a remontar a su fuente... es un corazón verdaderamente irrestañable que no han podido agotar ni el amor ni la amistad, y que dirige sus afecciones superabundantes al único ser digno de absorberlas. V 5, 576, *cfr.* 673.

Pero ya se vio cómo interpretaba Julia misma. Y continuaba:

> ...haciendo reproches en otro tiempo a este estado de oración que confieso amar hoy... no lo había experimentado.
> ...No digo que este gusto sea juicioso; digo sólo que es grato, que suple al sentimiento de la dicha que se agota, que llena el vacío del alma, que arroja un nuevo interés sobre la vida que se pasa en merecerlo. VI 8, 683.

Julia busca en la oración la felicidad que no encuentra en esta vida y mundo, antes de las revelaciones, a sí misma y a los demás, de su última carta, de despedida a Saint-Preux, ya citadas. Así que a la luz de estas revelaciones, con las que es prácticamente simultánea, debe interpretarse la declaración que en su boca de moribunda pone su marido:

> Se había casado a su pesar con un hombre al que no amaba, pero sostuvo que jamás habría podido ser tan dichosa con otro, ni siquiera con aquel al que había amado. VI 11, 713, *cfr.* 353.

Habría, pues, dos felicidades, la del amor de Julia y Saint-Preux en la primera etapa, a pesar de todas las adversidades y aún de la virtud de mera ostentación felicidad superlativa, y la del amor conyugal de Julia y Wolmar, y hasta de Clara y Orbe, cuya auténtica y alta virtud no basta para hacerla equivalente a aquélla, antes parece una felicidad tan de ostentación como la virtud de aquel amor. Así lo confirmaría concluyentemente el desenlace.

> ...el arte de gustar de la dicha de la vida sirve además para prolongarla. ¿Cómo se cansaría nadie de un estado tan conforme a la naturaleza? V 2 (Saint-Preux), 536.

Pero a esta circunstancial apreciación optimista de la prolongación de la dicha se opone el esencial dinamismo de ésta denunciado por los críticos del placer y la felicidad y los pesimistas de todos los tiempos:

> ...cuando se ha adquirido todo, hay que perder, aunque no fuese más que el placer de la posesión, que se consume con ella. VI 11 (Wolmar, reproduciendo palabras de Julia en sus últimos días), 714.

Por lo que más certera fue la exclamación del propio Saint-Preux separado de Julia, no sólo retrospectiva, sino otro tanto, o más, profética:

> Días de placer y de gloria... no erais para un mortal... III 6, 295.

Pero lo que no es para un mortal puede ser en la inmortalidad. La existencia, para quien amó como Julia, de una felicidad suma y eterna, consistente en vivir tal amor en plenitud desembarazada de la opresión por la virtud al quedar purificado de cuanto ésta debe oprimir, es lo que confirma concluyentemente el desenlace:

> Fui dichosa, lo soy, voy a serlo: mi dicha está fijada, la arranco a la fortuna; ya no tiene más límites que la eternidad. VI 11 (Wolmar, reproduciendo a Saint-Preux palabras de Julia en sus últimos días), 714.

Las relaciones entre el amor, la virtud y la felicidad se sustentan sobre el estrato parcial más profundo del filosófico todo: existencial-temporal en su "complicación" de lo religioso. Por estos contenidos es *Julia* una novela de psicología moral, de la conciencia psicológica y moral y sus engaños, de casos de conciencia y de confesiones –hay cartas que son las de quienes las escriben: III 18, de Julia; IV 2, de Clara–, de una conversión.

El plan Wolmar se fundaba en pensar que en el amor hay cambio, que se cambia de amor, de amores. Así parece ser de hecho a primera vista.

> . . . si tu corazón no hubiese cambiado, seguirías viéndole igual, IV 8, 414,

escribe Clara a la prima, en respuesta a la descripción que le hace ésta de los cambios que ve en Saint-Preux después de los años de ausencia de éste y de matrimonio de ella. Y Saint-Preux piensa lo mismo, y que entre Julia y él ha habido un cambio de amores; que, incluso, lo que perdura del pasado favorece el cambio:

> . . . ya no soy el mismo, o no sois la misma. . . me lo prueba. . . que. . . todo lo que vuelvo a encontrar en vos. . . es para mí. . . sorpresa. . . Lleno de todo lo que es menester que honre en aquella a quien he dejado de adorar. . . Penetrando del más tierno reconocimiento, os amo tanto como nunca. . . pero lo que más me liga a vos es el retorno de mi razón. Me os muestra tal como sois; os sirve mejor que el amor mismo. . . hay impresiones eternas. . . la cicatriz. . . preserva. . . de otro ataque. . . jamás veréis en mí más que el amigo de vuestra persona y el amante de vuestras virtudes. . . VI 7, 662s.

Pero, en realidad y en rigor, no habría cambio *del* amor; en éste no habría más que cambio *de un* amor *a otro*, y este cambio no se produciría tan fácilmente: ni siquiera cambiando el ser de los amantes; habría una doble imposibilidad: de renacer y de borrarse el amor pasado —como lo reconoce todo Saint-Preux:

> La inconstancia y el amor son incompatibles; el amante que cambia, no cambia; comienza a amar o termina de amar. Por mí, he terminado. . . pero nuestros amores, nuestros primeros y únicos amores, no saldrán jamás de mi corazón. . . Aunque hubiese de vivir siglos enteros, el grato tiempo de mi juventud no puede ni renacer para mí, ni borrarse de mi recuerdo. En vano ya no somos los mismos; yo no puedo olvidar lo que fuimos. VI 7, 663, *cfr.* 356.

Conforme con Wolmar en que no quiere sino a la que había querido, no lo está en que no puede dejar de querer a la que había querido. Es que no se trata de la fidelidad al mero recuerdo de un amor, sino de la pervivencia de este mismo, como prueba el curso de los acontecimientos.

> . . . no puede encenderse más la ceniza que sale del horno, pero hay que aguardar a que se haya consumido todo. VI 8 (Julia), 678.

Y, en efecto, como no se había consumido nada, pudo, no encenderse la ceniza, sino volver a llamear abiertamente el fuego del horno que se habían limitado a cerrar.

Es más, si el amor pervive, es que no han cambiado los amantes. Mucho antes lo había sentado Julia:

> . . . para poder poseer lo que se ama, hay que conservar el mismo corazón que lo amó. II 11, 201.

Que es lo que a ella y su amante les pasa en realidad, en la realidad de su amor latente bajo las apariencias con que quieren engañarse a sí mismos; en esta realidad contraria al fundamento del plan Wolmar.

Es cierto que cuando Wolmar lo expone a Clara, pone Rousseau esta nota:

> Estáis bien locas, vosotras las mujeres, queriendo dar consistencia a un sentimiento tan frívolo y tan pasajero como el amor. Todo cambia en la naturaleza, todo está en un flujo continuo, ¡y queréis inspirar fuegos constantes! ¡Y con qué derecho pretendéis que os amen hoy porque os amaron ayer! Conservad, entonces, la misma cara, la misma edad, el mismo humor, sed siempre las mismas, y os querrán siempre, si es posible. Pero cambiar sin cesar y seguir queriendo que os amen, es querer que a cada instante se deje de quereros: no es buscar corazones constantes, es buscarlos tan cambiantes como vosotras. IV 14, 493.

Pero la nota es irónica o, como toda ironía, para dar a lo contrario de lo que se dice la fuerza que da tal oposición: la pervivencia del amor de Julia y Saint-Preux, la pervivencia del ser de éstos, en el fondo de todas las apariencias, en medio de este mundo del cambio universal —si no fuese por inmutables ingredientes de él como este amor, que bastaría rechazar la filosofía del universal cambio, del mundo puramente cambiante.

Es que, más a fondo y más en general, no se trata simplemente del cambio del amor con el tiempo, sino de la inactualidad del pasado o de su actualidad en una peculiar forma. El plan Wolmar se fundaba en la idea de que el pasado ha pasado —idea tan favorable al afán de que fuese así, como para conjeturarla favorecida por él. Pero el pasado no pasa del todo, no se anonada o aniquila.

Para nadie, no sólo para Julia y Saint-Preux, tampoco para Clara: ésta y Saint-Preux temen las comparaciones de sus amores pasados con los futuros; Clara que, convencida de que para ella era un imposible Saint-Preux, por los amores de éste y Julia, se casó con Orbe, declara no querer ser infiel a la memoria de éste por Saint-Preux, y negarse a

toda relación con el infiel a la memoria de Julia, convencida de que los amores de ésta y Saint-Preux no se borrarán del corazón de éste en la tierra ni del de Julia en el cielo; y Saint-Preux, por su parte, replica a Julia que le propone el matrimonio con Clara:

> . . . aunque fuese todavía más perfecta que vos, siento que haría falta no haber sido jamás vuestro amante para poder llegar a ser el suyo. VI 7, 669, *cfr.* 668s.

Y sea el pasado del primigenio natural con su bondad, el del maleo de éste por el pecado o la culpa y el vicio, el de la virtud regeneratriz: la culpa requiere su castigo, eterno, si no se redime, o su redención por la virtud, y ésta, como la nobleza, obliga —a sí misma, a serse fiel.

> . . . los monumentos que temer. . . existen dondequiera que estamos; pues los llevamos con nosotros. . . incluso tras la curación siguen todos los objetos de la naturaleza recordándonos lo que en otro tiempo se sintió viéndolos. . . VI 6, 655,

así comenta Julia a Saint-Preux el paseo con él hasta "los monumentos de los antiguos amores".

> . . . el peso de una antigua falta es un fardo que hay que cargar toda la vida. IV 13 (Clara a Julia), 483, *cfr.* 73, 76.

Pero el fardo puede ser salvador:

> Su falta. . . no sirvió más que para hacerla desplegar su fuerza y su ánimo. V 2 (Saint-Peux, refiriéndose a Julia), 516.
>
> Después de haber roto tales lazos. . . debemos. . . no hacer nada indigno del motivo. . .
>
> En esta delicadeza que sobrevive siempre al verdadero amor, más bien que en las sutiles distinciones de M. de Wolmar, hay que buscar la razón de esta elevación de alma y esta fuerza interior que experimentamos uno al lado del otro. . . Esta explicación es al menos más natural, más honrosa para nuestros corazones que la suya, y vale más para animarse a obrar bien. . . VI 8 (Julia), 676.

Aunque tan falsa como la de Wolmar. Después de tamaña virtud como la necesaria para romper su relación casándose ella con otro y yéndose él por el mundo, ninguno de los dos podría ser menos virtuoso ante el otro. A la idea de Wolmar, de que Saint-Preux no amará a la Julia que ya no es la que fue amada de él, se opone la de que ninguno de los dos amantes amará más a aquel al que dejó de amar por virtud, o, en

el fondo, la de que la aniquilación psicológica del pasado sería menos decisiva que la aniquilación moral de él. De ésta, del mantenerse a la altura de la virtud, puede ser móvil parcial el orgullo de la grandeza de la virtud pasada y presente (666, 668), como hay en la lealtad al pasado en general un orgullo (679): casos de la general ingerencia del amor propio en el amor, ingerencia que afecta la temporalidad de éste con la de aquél. Pero el verdadero amor sería de suyo eterno. ¿Puede ser verdadero amor aquel al que sobreviva nada? Pero al de Julia y Saint-Preux nada le sobrevivió; él fue el superviviente a todo.

Contra la distensión de lo temporal, la eternidad de tal amor. La dicha de la vida implica que

> los diversos tiempos se unan para hacer firme la seguridad del presente. V 2 (Saint-Preux), 536.

Así había sido efímeramente.

> Días de placer y de gloria, no, no erais para un mortal; erais demasiado bellos para no haber de ser perecederos. Un grato éxtasis absorbía toda vuestra duración y la recogía en un punto como la de la eternidad. No había para mí ni pasado ni porvenir, y gustaba a la vez las delicias de mil siglos. Ay, habéis desaparecido como un relámpago. Esta eternidad de dicha no fue más que un instante de mi vida. El tiempo ha recobrado su lentitud en los momentos de mi desesperación, y el hastío mide por largos años el resto infortunado de mis días. III 6 (Saint-Preux), 296.

Pero no fue así definitivamente. El futuro iba ser de la eternidad.

> Complacerse en la duración de su estado, ¿no es signo seguro de vivir en él dichoso? V 2 (Saint-Preux), 539.

Sí, y por eso Julia –se alegrará de morir, de morir para vivir la eternidad.

Sólo que antes hubo de dilatarse el estado de distensión temporal que había seguido a la eternidad de un día.

> ...no tratéis de sacarme del anonadamiento en que he caído, de miedo que con el sentimiento de la existencia recobre el de mis males... VI 7, 669,

pide Saint-Preux a Julia, en anticipado equivalente de lo que ésta le responderá sobre "la nada de las cosas humanas".

Esta filosofía tiene el sentido de una consecuencia circunstancial: "la presencia" procurada por Wolmar resulta anonadadora. Pero esto tiene por condición de posibilidad lo que es el sentido general la misma y hace de ésta una filosofía de la finitud humana; el hombre es *deseo*, servido por la *imaginación, de una felicidad infinita y posesión real o finitud infeliz*. La felicidad misma es insuficiente cuando se engaña a sí propia, creyéndola lo que no puede ser más que siendo infinita, como en el amor cuya plenitud requiere la eternidad de la otra vida en Dios. Este Sér infinito es lo único que puede dar satisfacción al sér humano (576, nota), engañosamente sin el amor pleno, verdaderamente con éste. Ello es el último tramo, ya infinito, de una trayectoria determinada toda ella por la intervención divina en los puntos decisivos.

El que inflamó definitivamente el amor, por un exceso de confianza en la virtud —en la virtud puramente humana:

> Aprendí en el bosquecillo de Clarens que había contado demasiado conmigo mismo, y que no hay que conceder nada a los sentidos cuando se quiere rehusarles algo. Un instante, un solo instante abrasó los míos con un fuego que nada pudo apagar; y si aún resistía la voluntad, desde entonces quedó corrompido el corazón. III 18 (Julia), 321.

El que hizo fracasar el único medio de obligar al padre de Julia a consentir en el casamiento de ésta con Saint-Preux, la frustación de su maternidad:

> El cielo rechazó proyectos concebidos en el crimen... *Ib.* 324, *cfr.* 130, 141, 153, 160, 187, 289, 323s.

El que hizo fracasar las tentativas de la madre de Julia para obtener el consentimiento del padre:

> El cielo lo había ordenado de otra manera. *Ib.* 326.

"La inoculación del amor" empuja a Julia hasta el extremo borde del abismo del pecado, la idea de la forzosidad de éste y el desesperar de la virtud —que es el fronterizo borde de la conversión por la intervención de la gracia divina:

> ... viendo a un amor tan tierno sobrevivir a la esperanza, el mío... pronto se reanimó con más ardor que nunca. Vi que había que amar a pesar mío, sentí que había que ser culpable... Así, acabaron de apagarse todos mis buenos sentimientos, se alteraron todas mis facultades, perdió el crimen

su horror ante mis ojos, me sentí del todo otra dentro de mí; en fin, los transportes desenfrenados de una pasión que habían vuelto furiosa los obstáculos me arrojaron en la más horrible desesperación que pueda abrumar a un alma: osé desesperar de la virtud... Mi corazón estaba tan corrompido que mi razón no pudo resistir... *Ib.* 330s.

Pero la ceremonia religiosa de la boda causa el vuelco de la conversión:

En el mismo instante en que me disponía a jurar a otro una eterna fidelidad, mi corazón os juraba todavía un amor eterno...

...creí sentir interiormente una súbita revolución. Una potencia desconocida pareció corregir de un golpe el desorden de mis afectos y restablecerlos según la ley del deber y de la naturaleza...

Creí sentirme renacer; creí empezar de nuevo otra vida. *Ib.* 332ss.

Reflexionando retrospectivamente sobre ello, del caso se hace doctrina:

¿Cómo se hizo este dichoso cambio? Lo ignoro. Lo que sé, es que lo deseé vivamente. Dios solo hizo el resto. Yo pensaría que una vez corrompida el alma, lo está para siempre, y ya no vuelve al bien por sí misma, al menos que alguna revolución súbita, algún brusco cambio de fortuna y situación cambie de un golpe sus circunstancias, y con una violenta sacudida la ayude a encontrar un buen asiento. Rotos sus hábitos y modificadas todas sus pasiones en ese trastrueque general, se recobra a veces el carácter primitivo y se viene a ser como un nuevo sér recién salido de las manos de la naturaleza. *Ib.* 343s.

Wolmar piensa que el pasado es de suyo lo que ha dejado de ser. Julia cree en la conversión, por la gracia divina, de los sentimientos de un alma en los más opuestos. Uno y otra ignoran las vías de la Providencia: aquél, por incredulidad; ésta, por no pensar en las secretas. De las que es punto crucial aquel en que Julia hace a Saint-Preux la confidencia del "pesar secreto" por el que le había dicho que no era feliz (496): la incredulidad de su marido –pesar bien correlativo de la devoción con que trataba de llenar el vacío de su corazón.

Su marido nos dejaba; quedábamos solos: nuestros corazones se habían amado; aún lo recordaban; si se hubiesen olvidado un instante, todo nos entregaba al oprobio. Yo veía claramente que ella tenía miedo al encontrarnos a solas y trataba de darse una garantía contra él...

...no imaginó precaución más segura que la de darse sin cesar un testigo que fuese obligado a respetar... Se rodeaba de la majestad suprema; yo veía a Dios sin cesar entre ella y yo...

> Estas graves conversaciones llenaron casi todos nuestros encuentros a solas durante la ausencia de su marido... V 5, 579s.

La presencia de Dios entre los amantes del plan providencial reemplaza a la presencia de la esposa y la madre entre ellos del plan Wolmar. Y la descripción de la vida de los esposos Wolmar que le hace Saint-Preux a Bomston culmina y termina, significativamente con la reproducción de las religiosas conversaciones de la esposa y su antiguo amante sobre la irreligión del esposo. Como, ampliando y ahondando la misma significación, culmina y termina la novela con la apoteosis de Julia que le da el sentido final y por ende total.

Los principales personajes de la novela se tienen por extraordinarios. Corroborando lo singular de su amor, le reproduce Saint-Preux a Julia estas palabras de Bomston sobre ambos:

> Vuestras dos almas son tan extraordinarias, que no puede juzgarse de ellas con las reglas corrientes. I 60, 140, *cfr.* 173 y s.
>
> Venid, hombres raros, a aumentar y compartir la dicha de esta casa, VI 4, 436.

escribe Wolmar a Bomston, refiriéndose a éste y a Saint-Preux, que están en Roma. De sí mismo había dicho antes a Julia y a Saint-Preux según le refiere la primera a su prima:

> ... el marido de Julia no debe conducirse como otro hombre. IV 12, 479.

Wolmar atribuye su propia singularidad a Julia. Es que ésta es la verdadera singular, única.

> ... no hay que juzgar... de mi conducta por las reglas ordinarias, sino por las vistas que me la inspiran y por el carácter único de aquella hacia la que la tengo. IV 15, 494.

Menos sorprendente es que Saint-Preux, en plena primera etapa de su amor por Julia, le diga a ésta

> ... obra maestra única de la naturaleza, divina Julia... I 55, 122,

y que Bomston, que se había creído enamorado de Julia, declare

> ... no hay más que una Julia en el mundo. II 3, 175,

y que Saint-Preux, ya establecido en la casa de los Wolmar, le escriba a Bomston:

> No habrá nunca más que una Julia en el mundo. La Providencia ha velado sobre ella, y nada de lo que la concierne es un efecto del azar. V 2, 516.

Sujeto de elección, pues —como se confirmará aún definitivamente. Julia es tal, que ejerce sobre los demás, todo en torno, una acción benéfica, a la vez avasalladora y elevadora. La sagaz Clara, primera en padecer tal acción de Julia, le hace pronto a ésta la que puede llamarse caracterización o teoría general de tales almas sublimadoras, como también puede llamárselas.

> He aquí lo que debe pasarles a todas las almas de un cierto temple; transforman, por decirlo así, a los demás en ellas mismas; tienen una esfera de actividad en la que nada les resiste: no se puede conocerlas sin quererlas imitar, y de su sublime elevación atraen a sí todo lo que las rodea. Por esto, querida mía, ni tú ni tu amigo conoceréis quizá jamás a los hombres; pues los veréis mucho más que como los haréis que como sean por sí mismos. Daréis el tono a todos los que vivan con vosotros; os huirán o se os volverán semejantes, y nada de lo que hayáis visto tendrá quizá parecido en el resto del mundo. II 5, 180.

Pero la teoría general cede a la singularidad de Julia, y es la misma Clara quien da la fórmula de más alcance a la acción ya exclusiva de la prima:

> ... tu corazón vivifica a todos los que lo rodean, y les da, por decirlo así, un nuevo ser... IV 2, 391.

Rousseau interviene para confirmarlo en una nota cuyo punto de partida puede chocar, fuera del contexto, por particular y bajo, pero cuyo punto final no puede ser, por sí solo, más general ni alto:

> Lectores de bellos lacayos, no preguntéis con una risa burlona dónde había tomado a esas gentes. Se os ha respondido por adelantado: no los habían tomado, los habían hecho. El problema entero depende de un punto único; encontrad, simplemente, a Julia y está encontrado todo lo demás. Los hombres en general, no son esto o aquello, son lo que se les hace ser. VI 11, 719.

¡Incluso buenos! Como singularmente al empedernido litigante contra su padre (584). Pero, sobre todo, Julia hace con su muerte el milagro de la conversión de su incrédulo marido en creyente.

> Milord, jamás reduciremos a este hombre; es demasiado frío y no es malo: no se trata de conmoverle; le falta la prueba interior o del sentimiento y ésta sola puede volver invencibles todas las demás. V 5, 575,

escribe Saint-Preux a Bomston acerca de la acción de las pruebas de la existencia de Dios sobre Wolmar, como conclusión de las conversaciones con Julia acerca de la incredulidad de su marido. Pero la prueba del sentimiento se la aportará Julia.

> ... este estado horrible... un recurso me queda para sacarle de él, y a él consagro el resto de mi vida; ya no es convencerle sino conmoverle; es mostrarle un ejemplo que le arrastre y hacerle la religión tan amable que no pueda resistirla. ¡Ah!, amigo mío, ¡qué argumento contra el incrédulo la vida del verdadero cristiano! ¿Creéis que haya un alma a prueba de él? Aquí está la tarea que me impongo desde ahora; ayudadme todos a llevarla a cabo. Wolmar es frío, pero no insensible. ¡Qué cuadro podemos ofrecer a su corazón, cuando sus amigos, sus hijos, su mujer, concurran todos a instruirle edificándole!, ¡cuando, sin predicarle a Dios en sus discursos, se le muestren en las acciones que inspira... VI 8, 689.

Sólo que antes de tener tiempo de aportarle acabadamente la prueba con la conducta propia y ajena, se la aporta concluyentemente con su conducta de moribunda y con el hecho mismo de su muerte.

> ... me cuesta trabajo creer que ya no es nada. VI 11 (Wolmar), 708.
> ... su marido... no puede creerla anonadada; su corazón, mal que le pese, se rebela contra su vana razón... Creo ver ya cumplirse los votos hechos por ella tantas veces... VI 13 (Clara), 732.

¿Sería la acción toda de Julia posible, si Julia no encarnarse la virtud misma hasta ser identificada con ésta? Como lo es desde los comienzos hasta el final, no obstante todos los intermedios.

> ... cuando cesara de amar la virtud, ya no te amaría...,

le declara Saint-Preux en una de las primeras cartas (I 6, 16).

> ¿Sabéis lo que os ha hecho amar siempre la virtud? Tomó para vuestros ojos la figura de esa mujer adorable que la representa tan bien..., V 1, 508s.,

le explica Bomston a Saint-Preux, quien por su parte abunda en ello, al par que insiste en lo único de Julia:

> ... nada de lo que toca a Julia es indiferente para la virtud. Sus encantos, sus talentos, sus gustos, sus combates, sus faltas, sus pesares, su morada, sus amigos, su familia, sus dolores, sus placeres, y todo su destino, hacen de su vida un ejemplo único... V 2, 518.

No cae sobre Julia una abstracción. Es la abstracción genérica de la virtud la que se hace concreta con la figura de Julia.

Y por eso puede ésta morir como muere. Los detalles de su muerte son los de la muerte del sabio; recuerdan hasta los de la muerte de Sócrates en el *Fedón o de la inmortalidad del alma*: Julia muere después de conversaciones con sus familiares a quienes adoctrina y edifica; en las que después de su profesión de fe y de una irreprochable e insuperable *ars moriendi* (706), no falta el tema platónico completado con el cristiano de la resurrección de los cuerpos. Pero Julia muere aún de otra manera: muere en olor de santidad.

> Aquel discurso, pronunciado al principio con un tono grave y reposado, después con más acento y una voz más alta, hizo sobre todos los asistentes, sin exceptuarme, una impresión tanto más viva, cuanto que los ojos de la que lo pronunció brillaban con un fuego sobrenatural; y si hay algo en el mundo que merezca el nombre de celeste, era su rostro mientras hablaba. VI 11 (Wolmar, relatando a Saint-Preux los últimos días de Julia), 704.

Más aún que en olor de santidad. Otros detalles de su muerte recuerdan la de Cristo mismo —excepto la pasión. Hay una sorprendente última cena. Hay antes y después de ella palabras como las siguientes:

> Y después, nos reuniremos, de ello estoy segura; no me escapará ni siquiera el bueno de Wolmar. *Ib.* 714.
>
> ... mis últimos instantes son aún agradables, y tengo vigor para morir; si es que puede llamarse morir el dejar viviente lo que se ama. No, amigos míos, no, hijos míos, no os dejo; por decirlo así, sigo con vosotros; dejándoos a todos unidos, os quedan mi espíritu, mi corazón. Sin cesar me veréis entre vosotros; sin cesar os sentiréis rodeados de mí... *Ib.* 714s.
>
> No perdéis de Julia sino lo que de ella habéis perdido hace mucho. Os queda todo lo mejor que tuvo. Venid a reuniros con su familia. Que su corazón permanezca en medio de vosotros. Que todo lo que ella amó se congregue para darle un nuevo ser. Vuestros cuidados, vuestros placeres, vuestra amistad, todo será su obra. El nudo de vuestra unión formado por ella la hará revivir; ella no morirá más que con el último de todos. VI 12 (Carta de despedida de Julia a Saint-Preux), 729.
>
> Venid... queridos y respetables amigos, venid y reuniros a todo lo que queda ella. Congreguemos todo lo que fue caro. Que su espíritu nos anime, que su corazón junte todos los nuestros, vivamos siempre bajo sus ojos. Me place creer que desde el lugar que habita, desde la morada de la paz eterna, esta alma todavía amante y sensible se complace en volver entre nosotros, en encontrar de nuevo a sus amigos llenos de su recuerdo, en verlos imitar sus virtudes, en oírse honrar con ellos, en

sentirlos abrazar su tumba y seguir pronunciando su nombre. VI 13 (Clara a Saint-Preux y Bomston), 732.

Y por la mente del lector desfilan imágenes y conceptos que debieron de desfilar por la de Rousseau, frecuentador de la Biblia: redención, visita de las santas mujeres al santo sepulcro, aparición a la Magdalena, cena de Emaús, ascención a los cielos, asunción de la Virgen, iglesia primitiva, vida de Cristo en el cuerpo místico de su iglesia, comunión de los santos, culto...

Julia es el sér digno de ser amado por todos, como Dios.

...esta alma tan poco sensible al amor-propio aprende a amarse en sus beneficios. V 2 (Saint-Preux), 518.

Como Dios, que se ama en sus criaturas.

No olvidaré jamas un día de este invierno en que... cenamos en la sala de Apolo y soñando... vi a mi alrededor a mi padre, a mi marido, mis hijos, mi prima, milord Eduardo, vos... Me decía: "Esta pequeña estancia contiene todo lo que es caro a mi corazón... todo el universo está aquí para mí; gozo a la vez del afecto que tengo por mis amigos, del que me devuelven ellos, del que tienen ellos unos por otros; su mutua benevolencia o viene de mí, o a mí se refiere; no veo nada que no extienda mi ser, ni nada que lo divida; está en todo lo que me rodea, ninguna porción de él queda fuera de mí; mi imaginación ya no tiene nada que hacer, yo no tengo nada que desear; sentir y gozar son para mí la misma cosa; vivo a la vez en todo lo que amo, me harto de dicha y de vida..." VI 8 (Julia), 667.

Relaciones de amor entre Dios y sus criaturas, de Dios consigo mismo; creación como gloria del Creador; unidad y unicidad del ser, omnipresencia, concentración en sí, autosuficiencia, vida que es beatitud —soliloquio, divinos. Repárese en que el soliloquio es el de un sueño que no va a ser vida sino mediante la muerte de quien lo sueña: es una notoria anticipación de declaraciones como las de las citas anteriores a la de él, que iluminan el sentido propio de él, como él da toda su plenitud al de ellas.

Cierto que parece haber una diferencia radical entre la autosuficiencia y felicidad de Julia y las divinas. Después de haberse dicho que se harta de dicha y vida, continúa sin solución:

¡Oh, muerte!, ven cuando quieras, ya no te temo, he vivido, me he adelantado a ti, ya no tengo más sentimientos nuevos que conocer, ya no tienes nada que robarme.

Dios no llama a la muerte por satisfecho. Pero Julia tampoco, propiamente; propiamemte, no la llama después de estar realmente satisfecha, sino antes de estarlo y para estarlo, después de morir. A la muerte no se ha adelantado en satisfacción más que el sueño; la satisfacción real le viene con la muerte.

En medio del incomprensivo menosprecio de Rousseau para el catolicismo hay una notable concesión, en la siguiente nota al texto de una carta de Saint-Preux:

> Cierto es que hay que fatigarse el alma para elevarla a las sublimes ideas de la Divinidad. Un culto más sensible hace reposar al espíritu del pueblo: a éste le gusta que le ofrezcan objetos de piedad que le dispensen de pensar en Dios. Sobre la base de estas máximas, ¿han hecho mal los católicos en llenar sus leyendas, sus calendarios, sus iglesias, de angelitos, bellos mozos y lindas santas? El niño Jesús entre los brazos de una madre encantadora y modesta es al mismo tiempo uno de los más conmovedores y más agradables espectáculos que pueda ofrecer a los ojos de los fieles la devoción cristiana. V 5 (577).

¿Qué tal concesión matrolátrica, mariolátrica, no se la arrancaría la imagen de Julia madre?, ¿qué no se imaginaría a Julia, más que como Cristo, como madre de Cristo, más que como Dios, como diosa?...

El sentido de la apoteosis –femenina, resulta inmistificable. Es la apoteosis de la mujer amante y virtuosa que muere para salvar su amor y su virtud; su amor, de la virtud que lo contraría –en esta vida; su virtud, del amor que la amenaza– en esta vida; la otra va a ser la identificación del amor y la virtud, salvadora de ambos en la felicidad, que es la unidad también de la de cada uno. Es la apoteosis del ideal, no femenino, sino humano, de Rousseau, quien, como varón, no puede menos de concebirlo bajo la especie de la mujer –que encarna su filosofía, una con su ideal, y particularmente su filosofía de la religión –"religión de Julia" (716)–, que a la par sustenta y culmina la restante y es condición de posibilidad de la apoteosis. Que es, por lo mismo y en fin, la de la filosofía toda que la hace posible.

IV
La novela en la historia

Julia tiene en la historia un lugar determinado por lo que representa, en razón de su género o forma y sus contenidos, dentro de cada una de las líneas históricas de las que es punto de cruce: las de la literatura, el amor, la filosofía, la crítica literaria.

Las obras por las que empieza la literatura conservada de Occidente no pueden llamarse de literatura de amor como la literatura así llamada propiamente, y sin embargo ya en ellas se encuentran varios de los géneros en que debe diferenciarse el amor y algunas de las degeneraciones de estos géneros, y se encuentra que algunos de los casos de estos géneros o degeneraciones son decisivos de los hechos asunto de ellas. El amor es un complejo de ingredientes cuyo aislamiento y cuyas combinaciones dan los géneros en que debe diferenciarse y sendas degeneraciones de éstos que hay por obra de la peculiar dualidad o doblez moral —moral e inmoral— de la naturaleza humana. Estos géneros y degeneraciones parecerían todos comunes a la Humanidad toda a lo largo de todos los tiempos, más también parece que algunos de ellos hayan tenido un auge o una *acmé* en determinados lugares del pasado o haber de tenerla todavía en el futuro, e incluso haber sido invención de determinados humanos. De ellos en conjunto, pero particularmente de tales localizaciones e invenciones, es expresión la literatura de amor, que es tamaña parte de la literatura toda.

En el interés de Aquiles por Briseida y de Agamenón por Criseida o Briseida podría reconocerse un primer género de amor, el que puede llamarse la pura *sexualidad* natural, de no deber reconocerse en él más bien una especie de su degeneración, de la que la especie por excelencia —antifrástica— sería la prostitución. El amor de Paris por Helena, causa de la guerra de que canta la *Ilíada* los sucesos que inmediatamente conducen a la decisiva muerte de Héctor, podría tomarse por caso de uno u otro de otros dos géneros, o de ambos. La mera estimulación de la sexualidad por la sola percepción afectiva de la belleza física, con o sin la gracia aneja a ésta en casos, percepción que en todo caso sería, por ende, estética, sería propiamente el *erotismo*, fácil de degenerar en más de una especie de perversión. La pura sexualidad natural no sería estimulada por tal percepción, sino por la de las meras formas sexuales. La estimulación por tal percepción, pero no solamente por ella ni meramente de la sexualidad, daría otros géneros de amor, más complejos y más elevados según las tablas tradicionales de los valores. En un extremo opuesto al de la pura sexualidad natural estaría el *amor platónico*, susceptible de degeneración en más de una especie de falso amor platónico. Entre los extremos de la pura sexualidad natural y el amor platónico serían de colocar aquellos géneros del amor que unen la sexualidad y una afectividad extrasexual o suprasexual que, sin embargo, ha de ser específicamente de amor entre seres humanos, aunque pueda ser, y hasta no pueda menos de ser, conjuntamente de otras especies. Éstas sin la específica de amor entre seres humanos darían amores en el sentido, o los sentidos, por ejemplo, del amor a

la sabiduría o el amor a la patria. Uno de los géneros intermedios y completos sería el denominado definitivamente por Stendhal *amor-pasión*. Su diferencia específica, en los casos de su mayor pureza y plenitud, sería el afán de una infinitud que, por ser ésta inasequible a los finitos seres humanos, conduciría a la propincuidad del vuelco en degeneración. La moderación del afán de infinitud, como diferencia específica, manteniendo la susodicha unión de la sexualidad y la afectividad extrasexual o suprasexual específicamente de amor entre seres humanos, daría un género muy difícil de denominar con justa plenitud evitando la confusión con el amor tradicionalmente sancionado por la sociedad y la religión y recomendado por la ética religiosa o laica, pero degenerable, como también el que se trata de no confundir con él: hasta el amor conyugal puede degenerar, y el amor de que se trata podría darse entre amantes, sin la sanción religiosa ni social del matrimonio. Llamarlo amor moral incurriría en tal confusión. Llamarlo amor moderado sería fiel a la indicada diferencia específica. Mas llamarlo *amor ecuánime* parece lo más propio, atendiendo a la etimología del calificativo y a la psicología de tal amor: la igualdad de ánimo 1) *en* el curso de la relación 2) *entre* los amantes sería la causa motiva de la moderación que lo diferenciaría específicamente. Llamémoslo, pues, así, a falta de ocurrencia más feliz.

El amor de Paris por Helena podría ser caso de erotismo o de amor-pasión, o de aquél en éste. Como caso de amor-pasión podría contarse el de Calipso por Ulises. El amor conyugal de Héctor y Andrómaca y el de Ulises y Penélope, causa éste, con otros familiares y el de la patria y la intervención de los dioses, de la odisea que dio nombre a todas, podrían ser caso de coincidencia del ecuánime y el moral. Mas Homero no canta sus amores —ni los mentados hasta aquí, ni los que pueden añadirse, entre mortales, entre dioses y entre éstos y mortales— en el plano ni en la forma que la literatura propiamente de amor y, por tal, única en que pueden identificarse inequívocamente los géneros y degeneraciones de éste y las especies de unos y otras.

En general, las literaturas griega y latina antiguas, clásicas, no son de amor en la proporción que las literaturas de Occidente medievales-modernas. Si este hecho histórico no se extraña, ya no es de extrañar que en ellas no tenga su expresión literaria más perfecta otro género de amor que el que parece, si no haber sido invención histórica de los antiguos griegos y romanos, y hasta quizá más precisamente de la edad helenístico-romana, sí haber tenido en ella un auge o una *acmé* reiterada en las edades posteriores únicamente en los casos de genial restauración, o recreación del paganismo antiguo: el erotismo. A éste le dio preciosa expresión justamente la perla, entre lo supervivien-

te del último género literario, último cronológicamente, producido, justo en la edad nombrada, por las literaturas griega y romana antiguas. Las *Pastorales* de Longo se destacan del idílico de la literatura pastoril por un realismo psicológico insuperablemente exacto, y tan exquisito como el propio erotismo, en el tratamiento de la génesis y el desarrollo de este amor.[3] Una expresión tan inequívoca y perfecta y por ella tan superior a toda expresión en las literaturas de Occidente medievales-modernas, no la dan al amor-pasión ni el de Fedra en el *Hipólito*, ni el de Dido en la *Eneida*; ni el amor ecuánime obra alguna de las literaturas antiguas, aunque los *Adelfos* estén a la cabeza de la tradición literaria de un tema en básica relación con el de este

[3] Cabe aquí un ejemplo también perfecto dentro de su tamaño mínimo, tomado al poeta antiguo que dio al erotismo más perfecta expresión lírica, el poema V del libro I de los *Amores* de Ovidio. Para evitar al lector que no pueda leerlo en latín la molestia de buscarlo en una traducción, se le ofrece la siguiente.

Hacía bochorno; era poco después de mediodía.
Tendiéndome en la cama busqué alivio.
Estaba la ventana entre abierta y cerrada.
Era la luz como la de los bosques,
como la del crepúsculo tras la huida de Febo,
o cuando ya no es noche y ni es aún día.
Es la luz para las jóvenes pudibundas,
que tímidas esperan las oculte.
Cuando llega Corina: desceñida la túnica,
el pelo en bandas sobre el blanco cuello.
Así entraba en su tálamo, Semíramis la hermosa,
se dice, y Lais, la amada tantas veces.
Le tiré de la túnica, aunque por fina no estorbaba;
ella luchaba por seguir cubierta,
mas como lucha quien no quiere la victoria:
traidora de sí misma perdió a gusto.
Cuando se quedó enhiesta, sin velo, ante mis ojos,
no vi falta ni en un punto de su cuerpo.
¡Qué hombros, qué brazos vi y acaricié! La forma
del seno se amoldaba a la caricia.
¡Qué pulido era el vientre bajo el pecho compacto!
¡Qué ancha y bella cadera y joven muslo!
¿A qué en detalle cuento? Nada vi no loable.
Desnuda la apreté contra mi cuerpo.
Lo demás, ¿quién lo ignora? Cansados, reposamos.
Suelan las siestas serme tan propicias.

amor; ni, ya que no a la pura sexualidad natural, a sus degeneraciones, Plauto ni Petronio; ni los líricos a los géneros del amor distintos del erótico; ni al amor platónico, no ya el equívoco *Hipólito*, pero ni siquiera Platón. Esta última negación dejará de parecer osada en cuanto se acepte el gran equívoco que encubre el nombre de amor platónico. En el lenguaje corriente actual designa un amor que de grado o por fuerza prescinde, no ya de la unión sexual, sino hasta de toda sexualidad, mientras que en el amor expuesto por Diótima no es lo esencialmente diferencial tal prescindir, sino un peculiar elevarse de lo sensible a lo ideal. Lo que hay de común entre ambos es lo suprasexual y lo suprasensible. Lo que los diferencia es la posición relativa a lo sexual y sensible. El amor expuesto por Diótima es una interpretación y, más aún, un aprovechamiento filosófico de los géneros del amor más completos que los extremos entre los que colocarlos, uno de los cuales es el amor platónico del lenguaje corriente actual. Es por su complejidad de ingredientes por lo que el amor expuesto por Diótima tampoco es propiamente erotismo: no se reduce a la estimulación de la sexualidad por la sola percepción estética de la belleza física, aunque por ésta empiecen sus procesos y sus grados. Tampoco debe confundirse el amor platónico en el sentido corriente actual con una renuncia a todo amor, incluso el platónico en este sentido, a persona del sexo opuesto, como la de la castidad –el caso de Hipólito–, ya que tampoco debe confundirse el amor entre los sexos con otros amores, aunque sea entre seres humanos, como el paterno-filial, o el fraternal, o la caridad universal, y no amores a entidades como los antes aducidos a la sabiduría y a la patria. El amor platónico en el sentido corriente actual, si se dio en la Antigüedad clásica, si ésta le dio alguna expresión literaria, no tuvo en ella su auge ni *acmé*. Ésta iba a tenerla en edad posterior, coronando árbol de raíces en muy otras tierras, y bautizado de platónico por un gran *quid pro quo* histórico cometido con la interpretación de Platón.

Hay, pues, en la Antigüedad clásica una literatura de amor, con todas sus limitaciones, que en parte –Eurípides– es parte de la literatura más o menos filosófica –Hesíodo, poetas moralistas...– que es parte de su literatura toda; y una filosofía del amor –Platón– que es parte de la filosofía expuesta por autores –Jenófanes, Parménides, Empédocles, Platón, Aristóteles– o prosélito –Lucrecio– en forma literaria, ya poética, más o menos tal, ya dialógica, más o menos dramática, como parte, a su vez, de toda la filosofía antigua. Fuera de esta filosofía del amor, en la filosofía antigua no se encuentra puesto en relación el amor con la virtud y la felicidad como estas dos entre sí. La *ética* antigua es en conjunto *eudemonológica*, y ello quiere decir que la virtud

es la condición necesaria y, en casos, suficiente de la felicidad, si es que no se identifica ésta con ella. Así es cuando se entiende la virtud como la entiende Aristóteles: en el sentido lato de la *areté* o excelencia que no necesita ser moral en el sentido estricto predominante en la historia hasta la actualidad, sino que puede ser intelectual – y hasta meramente biológica; en el sentido de un término medio entre extremos viciosos, dentro de la clase social de los hombres libres, término y clase que han menestar de bienes "externos" y hacen del orden doméstico una imagen del cósmico-divino; y en el sentido de una primacía de la virtud intelectual del *noys* de los principios, de lo que el primero es el *dios*, cuya felicidad, la única idéntica con la actividad noética que él es, participa el *teólogo* cuando ejerce esta actividad noético-lógica, que sublima, si no reemplaza, la *pistis* y la *eusebía* de los hombres religiosos en general. Mas lo mismo es cuando se entiende la virtud en el mentado sentido estricto, como contribuyeron decisivamente a que se la entendiera los estoicos, a los que la pérdida del buen sentido aristotélico de ver todo lo que realmente es necesario y suficiente para la felicidad además de la virtud, forzó a recurrir a, o incurrir en, sus paradojas. Sin llegar a tanto, en el dominio de sí requerido por el arte del placer vinieron a coincidir con las enseñanzas de los estoicos las de Epicuro, aunque inspiradas unas y otras por concepciones de lo divino en el mundo tan divergentes, desde sus orígenes históricos, dentro del racionalismo esencialmente anejo a la filosofía en los suyos, como las del panteísmo y el ateísmo.

En estas escuelas se consumó una decisiva evolución de la concepción de la virtud y la felicidad. Ambas se concibieron dentro de las relaciones entre la ética y la política que impuso a la filosofía antigua el condicionamiento social-histórico de la vida antigua en general por la *polis* o la ciudad-Estado –quizá mejor que Estado-ciudad– mientras esta misma no entró en franco proceso de decadencia y disolución. La filosofía nació como un *logos* de la *physis* –en el sentido objetivo del "de" cuando no también en el subjetivo, como expresamente en Heráclito– que tiene por fin, en el doble sentido de la finalidad y del final, ser *logos* de la *polis*, imponiendo en ésta un *nomos* concorde con la *physis*. En tal "circunstancia" se originó la cuestión de la *physis* y el *nomos*, primera versión de la cuestión de la naturaleza y la histórica sociedad y cultura humana. La filosofía nacida como *logos* no podía menos de ser un racionalismo contrario a toda tradición irracional, como de la monarquía fue una secularización la tiranía, cuyos primeros representantes se confunden con los primeros de la filosofía en los Siete Sabios. Semejante cosa no necesitaba serlo la democracia: el pueblo ciudadano poseyó y ejerció muy bien el poder en defensa de la

tradición irracional de la ciudad contra el racionalismo antitradicionalista de los filósofos. El racionalismo de éstos no dejó, a pesar de todo, de palpar o divisar, cuando no de reconocer o poseer plenamente, su propio límite, en las discrepancias acerca de doctrinas tales como la existencia y naturaleza de los dioses y la inmortalidad o eternidad del alma, la pluralidad de argumentos en pro o en contra de una u otra, la sospecha o la convicción de la falta de validez concluyente de ellos y el consiguiente escepticismo – o fideísmo. Después de la discusión no decididamente concluyente del *Fedón*, resulta la conclusión del diálogo una conclusión fideísta que vendría a cerrar un círculo con la erotología del *Banquete*, aun cuando este diálogo fuese posterior a aquél. Todo ello se acrecentó y aceleró con la decandencia y disolución histórica de la ciudad-Estado, que acarreó conjunta, y sólo en apariencia paradójicamente, el individualismo y el cosmopolitismo. Pero la *ecumene* no podía ser la casa que había sido la *polis* para el individuo. De la clase se hizo la filosofía tan independiente como para poder estar representada la de una misma escuela por un emperador y un esclavo. Entre ambos, aunque más cerca del primero, un Séneca dio a la filosofía de tal existencia, otra vez en el doble sentido, objetivo y subjetivo, del "de", su filosofema ontológicamente fundamental con la concepción de la muerte como un ir muriendo desde el nacimiento o de la vida como tal morir.

Con la decadencia histórica de la ciudad-Estado que acarreó conjuntamente el individualismo y el cosmopolitismo, vino a confluir el cristianismo, religión *universal* de la salvación *individual*, pero para constituir en adelante la corriente de la historia que iba a dejar de constituir la Antigüedad clásica. Él asentó en las bases de la cultura de Occidente la idea de la maldad de la naturaleza humana caída y por ende menesterosa de redención, y la consecuente o correlativa de la salvación del individuo, más que para su felicidad en esta vida y mundo, para su eterna bienaventuranza en los otros, por la gracia, la fe y las obras de reforma moral de la naturaleza maleada, dejando un prístino dechado; de su estimación relativa de la contemplación y la acción en las figuras evangélicas de Marta y María. Viendo una manifestación radical de aquella maldad en la concupiscencia sexual, es consecuente que condenara la pura sexualidad natural, el erotismo, el amor-pasión y hasta el amor ecuánime –no bajo estos nombres, naturalmente– fuera del matrimonio, y aun dentro de éste los exclusivismos o los excesos de la sexualidad y de la pasión, para consentir el amor platónico, no hay que añadir fuera del matrimonio, y preferir sobre todo el amor ecuánime dentro del matrimonio, el amor conyugal ecuánime, y en o a todo ello la castidad y la virginidad. Al tránsito de la Antigüedad

pagana a la edad cristiana, con la coexistencia y el conflicto de la Antigüedad moribunda y el cristianismo creciente, dio su más perfecta expresión literaria la obra del hombre para quien aquel proceso histórico fue el meollo dramático de su vida. Nada felizmente accidental, sino esencial, pues, que su obra contenga como una especie de persona núcleo de concentración e irradiación las *Confesiones*, que aunque no lo sean en el sentido de las modernas obras de cultivo o culto del yo, no dejan de anticiparse a éstas en el contenido autobiográfico y autopéyico, al confesar públicamente las misericordias de Dios para con el pecador, hasta poder servirles de modelo, por una mala inteligencia de este sentido de aquel contenido. Y es bien comprensible que en ellas tengan la parte que a la vez les impone y les permite tener la confesión pública los amores, desde el concupiscente e inmoral del hijo hasta el conyugal, apenado por la diferencia de religión entre los cónyuges, de la madre, que había de encarnar ejemplarmente el tipo cristiano de la viuda casta, fiel a su primer marido, "monogamista". La cifra de la esencia de la existencia confesada, *irrequietum est cor meum donec requiescat in Te*, es, por un lado, la de una réplica a la concepción senequista de la vida como muerte y, por el otro lado, la del antecedente decisivo, magisterial, de las dos direcciones en que habían de marchar en adelante la fe y la razón dentro del cristianismo: la mística, buscando el aquietamiento de la inquieta finitud en la Infinitud divina por vías suprarracionales, y la teológica, evolucionante desde el *credo ut intelligam*, tan cercano aún a la mística, hasta el *intelligo ut credam*, que es ya fundamentalmente un racionalismo; evolución con la que es concordante la de los géneros literarios del pensamiento, desde los de formas más literarias y libres de la Patrística y la mística hasta el de la suma, de forma tan rígida y lejana a toda bella literatura.

Dada la posición del cristianismo relativamente a los géneros de amor, no es de extrañar que el amor-pasión y el amor platónico se introdujesen en la Edad Media cristiana por vías distintas de la del cristianismo y de la directa de la Antigüedad clásica, pero que el segundo tuviese su *acmé* en plena edad tal. En ella se inician las literaturas modernas de Occidente con las *chansons de geste* y los *romans courtois*, de los que salió, de un lado por paulatina trasformación, de otro por reiteradas reacciones, la novela moderna. El amor-pasión de las literaturas modernas de Occidente sería, a pesar de todos los antecedentes en la Antigüedad clásica, la invención de los celtas del extremo Occidente de Europa que documentaría el *roman* de Tristán e Iseo, y secuela de ella el amor platónico de los *romans courtois* de que salieron los libros de caballerías en que acaba por incorporarlo tan

singularmente la figura de Amadís. El amor platónico cuya expresión literaria tuvo su auge en una trayectoria histórica jalonada por la poesía árabe, la provenzal y la del *dolce stil nuovo*, para tener su *acmé* en la de Dante, sería invención de la primera, paralela de la del amor-pasión por la de Bretaña, antes de converger con el amor platónico secuela de ésta en las otras tres poesías nombradas. En la de Dante tiene su *acmé* no sólo en la *Vida nueva*, sino última y supremamente en la *Divina comedia*, ya que en ésta culmina cabalmente la acción "sublimadora" de la amada sobre el amante, del amante por la amada, que es la quintaesencia teleológica de este género de amor. Equiparable posteriormente, nada.[4] En la *Comedia* se encuentra, quizá no sólo como un episodio o estampa más de la serie de las infernales y del Purgatorio, sino como término poco menos que inicial de contraste del amor-pasión con el poco menos que final de plenitud del amor platónico, la pareja volante de Paolo y Francesca, paradójicamente oriunda en su amor de los *romans* que venían dando al amor platónico la expresión ya registrada. Pero los géneros de amor no se dan sólo en la expresión literaria de ellos, sino en la realidad de la vida, aunque su darse en ésta apenas pueda documentarse directamente, y no sólo por intermedio de la literatura, más que en excepcionales casos sonados, como el de Abelardo y Heloísa, tenido tradicionalmente por caso típico del amor-pasión. En la historia de la literatura a la vez filósofica y de amor tiene la *Comedia* una altura de la que queda muy por debajo el *Filósofo Autodidacto* en la historia de la filosofía en forma literaria. Al lado de la vena culta e idealista en que se encuentran estos géneros literarios y aquellos ejemplos de amor-pasión y amor platónico, corre a lo largo de la Edad Media una vena popular y realista en la que se encontrarían ejemplos equiparables de la pura sexualidad natural y sus degeneraciones. Pero qué cerca corren entre sí ambas venas, qué directamente se pasa de la popular a la culta, cuando se intenta pasar de lo culto a lo popular, lo mostraría tan bien como el caso eminente del *Decameron*, que estiliza tan cultamente tanto cuento popular, un caso como el de las serranillas del Arcipreste de Hita y del marqués de Santillana. En las serranillas del poeta apenas culto se encontraría la pura sexualidad natural expresada sin más estilización que la mínima aneja a cualquier forma poética en cuanto tal o por ser tal. Cuando el poeta eminentemente culto quiere cultivar algo que debe ser tan popular como lo serrano, apenas si en sus serranillas queda o entra

[4] Ni en la *Vida nueva*, ni en lo que conozco de la poesía del *dolce stil nuovo*, la provenzal, la árabe y en general, he encontrado un ejemplo lírico del amor platónico equivalente al puesto del erotismo – y a algún otro que pondré aún.

algo de pura sexualidad natural: estiliza tan pronto y tanto la belleza de las serranas, que lo que reemplaza o encubre la pura sexualidad natural y se desarrolla es erotismo. De los miembros de las dos clases dominantes en la edad, se halla mucho más cerca de la clase popular el clérigo que el caballero, en cuyo arte hay ya algo de lo esencial al Renacimiento, al que es aún del todo ajena la juglaría cristiano-morisca del Arcipreste. Pero de la Edad Media en extinción y el Renacimiento en expansión es síntesis superior la *Celestina*, dechado de expresión literaria de la confabulación de la degeneración de la sexualidad natural y del amor-pasión y "moralidad" contraria a ambos cuyo punto crítico es el de la escena en que Melibea oye la conversación entre sus padres que la piensan inocente.

La historia moderna de Occidente es la de un alternar la prosecución de la "modernidad" y reacciones contra ésta. La esencia de la modernidad sería la reducción creciente de la trascendencia religioso-metafísica que había presidido la Cristiandad medieval, y aun el Medioevo no cristiano, por el inmanentismo del racionalismo ciencista y autocrítico. Las reacciones son, congruentemente, irracionalistas, sentimentalistas, voluntaristas, fideístas. Hay, como en todo lo histórico, toda suerte de combinaciones. Pero *el* tema de la edad es el de las relaciones entre la razón y la realidad: ¿es la razón quien determina lo que es real? ¿es lo real rebelde a la razón, la desborda? El Renacimiento inicia el inmanentismo. Las reacciones las inician la Reforma, en sus varias direcciones, principalmente la luterana y la calvinista, y la Contrarreforma en sus sucesivos momentos, antierasmita, trentino... América viene a ser un factor de la historia de Occidente que desde un principio se articula dentro del tema de la edad: querida y, por ello, inventada antes que descubierta y al cabo descubierta, por la humana necesidad vital de lugares en que realizar las utopías de la fe o la razón, o de ambas, provee al Viejo Mundo un hombre primitivo, virtuoso y feliz de que se hace cargo la literatura de ideas desde, por lo menos, "El villano del Danubio", en el *best-seller* —perdónese el anacronismo— internacional que fue el *Reloj de Príncipes*, como lo fueron otros libros españoles por aquellos tiempos de la hegemonía política de España y la cultural aneja a la política. Lo español de la Contrarreforma fue la parte principal de la preservación, restauración, renovación y ampliación intercontinental de la Cristiandad medieval de que, contra la modernidad, se hizo España el paladín que resultó vencido. De ello fue la expresión literaria al par más propia y más alta la mística, que dio la flor *sui generis*, por femenina, de la obra de Santa Teresa, y la ascética, que no dejo de tomar en consideración especialmente a la mujer, entre otras obras, con la *Perfecta casada*. Pero con ello coin-

cide la reacción, contra el idealismo de las aventuras de los caballeros andantes y sus amores platónicos, del realismo de las aventuras del pícaro que, entre los amos a quienes sirve, sirve al escudero miserable en que había venido a parar el caballero. En la circunstancia de este tránsito del idealismo –y del fideísmo medievales al realismo– y el racionalismo modernos, da al tema de la razón y la realidad la expresión literaria más cumplida el *Quijote*.[5] De ella es lo más refinado del amor el amor de Don Quijote por Dulcinea, ilustración superlativa de lo que el amor platónico en general entraña de idealización de la realidad, idealización anodada al imponerse la realidad al "buen sentido" –o al "imponerse" éste de la realidad. Lo que revela la conexión profunda, esencial, del tema de la edad moderna con el tema de todas las edades que es el del amor, sus géneros y degeneraciones. Con su triple técnica: la fundamental itineraria, que fundamentalmente le permite ser epopeya de la edad, haciendo cruzar lo representativo de ésta –que no se reduce a los tipos sociales desde los príncipes hasta los galeotes– por los caminos del andante; la gramática de convergencia de acciones e intrigas, anagnórisis y desenlaces en una unidad de lugar y tiempo, como en la venta; y la inserción de discursos, coloquios y hasta obras literarias en el curso de las andanzas, señala el *Quijote* a la novela moderna también sus caminos –menos el del moroso y hasta exclusivo análisis psicológico aunque no falten en él pasos psicológicos hondos o sutiles. Las técnicas del *Quijote* las potenció a itinerario de la vida humana y filosofía de ésta en función de una filosofía del sér todo, reiterando el filósofo autodidacto, el *Criticón*, muestra evidente de la reanimación de la literatura filosófica y la filosofía literaria hasta las postrimerías barrocas del Renacimiento, de cuya plenitud debe recordarse aquí la otra eminente muestra de lo mismo, y más especialmente de la filosofía de amor en forma literaria, que son los *diálogos* del Hebreo.[6] La novela moderna da un paso decisivo dando, dentro del realismo, el de las aventuras externas a las peripecias internas, de la picaresca inmoral a la psicológica y moral, crecientemente de costumbres burguesas, en obediencia de la literatura al proceso sociológico fundamental de la edad; paso al que no podía dar expresión

[5] Véase "El *Quijote* y el tema de su tiempo", en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y América Española*, publicación del autor editada por la Universidad Nacional Autónoma de México.

[6] A la poesía del barroco se debe el soneto quizá maestro de la literatura española (Dámaso Alonso), el de Quevedo

Cerrar podrá mis ojos la postrera...,

que pudiera servir de ejemplo lírico del amor-pasión.

como la novela ningún otro género literario; el paso de *Moll Flanders a Pamela y Clarisa*, para poner el ejemplo de la literatura que lo da a una más inmediata y más ejemplarmente. La española no pasa de la picaresca a una psicológica de igual valía. La francesa no pasa a su gran novela psicológica desde una psicológica de igual valía. Pero en la psicológica, y después de sus propias *Cartas de la Religiosa Portuguesa* –tenidas por expresión de un amor-pasión prototípico– *Princesa de Clèves* –como el *Cid* y todo el cornelianismo, expresión de una de las reacciones contra la modernidad–, *Manón* y *Mariana* –ambas con sus ingredientes de novela galante que muy bien se ilustraría con la pintura galante coetánea e ilustraría ésta–, después de la mismísima *Clarisa*, da un paso sin igual precisamente con *Julia*.

El inmanentismo y el racionalismo modernos con el humanismo "egotista" y el optimismo que le son esencialmente anejos, encontraron su primera expresión cabal en la obra del que podría llamarse "padre de la moral moderna", por hacer juego con la denominación "padre de la filosofía moderna", y en la obra de éste. Los *Ensayos* de Montaigne son la obra fundamental del "egotismo" moderno, sin la que no se hubiera presentado como cuadro de la vida de un espíritu que, en contraste con la igualdad del buen sentido en todos los hombres, tuvo la suerte de encontrarse marchando por ciertos caminos absolutamente personales, el *Discurso del método*, con su moral provisional, secuaz de la estoica, a pesar de la reserva hecha acerca de la llamada virtud por ésta, y con su proyecto de una nueva filosofía "práctica", en la que la medicina aportaría la moral. Contra éste auge de la modernidad se produjo la reacción que distinguió los *esprits* de *géométrie* y de *finesse*, con éste discernió la miseria y grandeza del hombre, y orientó, por esta vía y las de Malebranche y Fénelon, siguiendo las de la española, de nuevo el pensamiento hacia la mística. Primeros ejemplos que registrar aquí de las combinaciones antes mentadas son los tan disímiles, por divergentes, de La Rochefoucauld y Leibniz. El moralista que mina las virtudes y con ellas el cristianismo, resulta en el fondo de un inmanentismo más pesimista que este último. El gran representante del "eclecticismo exótico", como lo conceptuaban los eclécticos del siglo XVIII, que lo cuentan entre sus antecesores inmediatos, labró un sistema de innatismo de las virtualidades de las almas que es el más expresamente optimista de la historia de la filosofía. Mas la modernidad prosiguió su marcha, sin solución de continuidad desde Descartes, con la enorme ampliación del conato de filosofía del origen de las ideas hecho por las *Meditaciones* en el *Ensayo* de Locke, contra el que hubo de reaccionar también Leibniz y que hizo de su autor el gran maestro en filosofía, como sus escritos de

política y pedagogía en estas disciplinas de la Ilustración. Los filósofos de ésta tienen en la historia de la fiosofía y la literatura una posición singular, que no parece encontrarse de nuevo sino en alguno que otro filósofo de nuestros días. Hacen literatura *stricto sensu*, y de todos los géneros, épica, lírica, dramática, novela y cuento, literatura filosófica, filosofía literaria y filosofía *stricto sensu*, sin soluciones de continuidad entre todo ello. Y van acompañados de literatos que hacen hasta poesía expositora de filosofía *stricto sensu*, como el antiguo Lucrecio: así, Pope. Entre las formas literarias que utilizan hay que destacar la epistolar, tan propicia a lo que puede llamarse el reportaje crítico y a la novela psicológica y filosófica como mostraron decisivamente las *Cartas Persas* para aquél, *Clarisa* para ésta y para ambos –*Julia*. Y con tamaña multiformidad de expresión son los máximos difusores, hasta el día de hoy, de la modernidad con su inmanentismo y racionalismo, individualismo y liberalismo y optimismo, aunque también se dan combinaciones discrepantes entre ellos e incluso en uno mismo, como por ejemplo, en Voltaire, a quien el desastre de Lisboa impresionó tanto en contra del optimismo leibniziano como para contar la historia de Cándido y concluirla haciéndole replicar al pequeño alegato final de su maestro "*pero* hay, sí, que cultivar el propio jardín", a pesar de que el sentido total de su obra es el de un humanismo progresista, optimista. En esta obra de difusión es la primacía de los franceses, si la de ahondamiento al máximo la tiene Hume y hay que nombrar por lo menos también a Lessing entre los antecedentes de los consiguientes que habrán de ser mentados más adelante. Desde el seno mismo de los filósofos de la Ilustración, y en las mismas formas de expresión, pero hinchiéndolas bien diversamente, reacciona contra ellos Rousseau en lo que parece francamente reacción contra ellos, como su sentimentalismo y fideísmo y en aquello en que parecería coincidir con ellos como en la orientación política y el optimismo; reacción a la que no le da Rousseau en ninguna de sus demás obras la expresión que le da en *Julia*.

Como novela psicológica de amor, lo característico de ella son las relaciones en que se encuentran en ella los géneros del amor, o degeneraciones de ellos, que determinan la manera de concebirlos y la hacen problemática en más de un punto.

El amor de Julia y Saint-Preux en la primera etapa es por todas sus características un amor-pasión arquetípico. Las oscilaciones entre sus ingredientes lo acercan, ya a la pura sexualidad natural, ya al erotismo, ya al amor platónico, ya al ecuánime y hasta a degeneraciones de uno u otro género; pero sobre toda oscilación predomina inequívoco. Los pasajes que describen su ingrediente sensual y que narran el

amor sensual parte de él, juntamente con otros, como el de la cena con las cortesanas parisienses, a pesar del desenlace moralizante de la aventura, y hasta como la crítica del amor y el matrimonio en las cartas de Saint-Preux sobre la vida de París, injieren en *Julia* elementos de aquella novela muy siglo XVIII que muy bien se ilustraría con la pintura galante del siglo e ilustrarla ésta. La concepción de él como amor-pasión culmina justo en un paso que lo acerca curiosamente al ecuánime si es que no al platónico.

> ¡Oh, muramos, mi dulce amiga, muramos, bien amada de mi corazón! ¿Qué hacer desde ahora de una juventud insípida de la que hemos agotado todas las delicias? Explícame, si puedes, lo que he sentido en esta noche inconcebible; dame la idea de una vida pasada así, o déjame abandonar una que ya no tiene nada de lo que acabo de experimentar contigo. Había gustado el placer y creía concebir la dicha. ¡Ah! no había sentido más que un sueño vano y no imaginaba más que la dicha de un niño. Los sentidos me engañaban el alma grosera; no buscaba más que en ellos el bien supremo y he encontrado que sus placeres agotados no eran más que el comienzo de los míos. ¡Oh, obra maestra única de la naturaleza, divina Julia, posesión deliciosa a la que apenas bastan todos los transportes del más ardiente amor! No, no son estos transportes lo que más añoro. ¡Ah! no, retira, si hace falta, esos favores embriagantes por los que daría mil vidas; pero devuélveme todo lo que no eran ellos y los borraba mil veces. Devuélveme esa estrecha unión de las almas que me habías anunciado y que tan bien me has hecho probar; devuélveme ese abatimiento tan dulce, henchido por las efusiones de nuestros corazones; devuélveme ese sueño encantador encontrado sobre tu seno; devuélveme ese despertar más delicioso aún, y esos suspiros entrecortados, y esas dulces lágrimas, y esos besos que nos hacía saborear lentamente una voluptuosa languidez, y esos gemidos tan tiernos durante los cuales apretabas contra tu corazón este corazón hecho para unirse a él.
>
> Dime, Julia, tú que por tu propia sensibilidad sabes juzgar tan bien de la ajena, ¿crees que lo que sentía yo antes fuese verdaderamente amor? Mis sentimientos, no lo dudes, han cambiado desde ayer de naturaleza; han cobrado no sé qué de menos impetuoso, pero más dulce, más tierno y más encantador. ¿Te acuerdas de esa hora entera que pasamos en hablar apaciblemente de nuestro amor y de ese porvenir oscuro y temible por el que nos era aún más sensible el presente; de esa hora, ay, demasiado corta, de la que hizo las conversaciones tan conmovedoras un leve tinte de tristeza? Estaba tranquilo y sin embargo a tu lado: te adoraba y no deseaba nada; ni siquiera imaginaba más felicidad que sentir así tu rostro junto al mío, tu respiración en la mejilla y tu brazo en torno del cuello. ¡Qué calma en todos los sentidos! ¡Qué voluptuosidad pura, continua, universal! El hechizo del goce estaba en el alma; ya no sabía de él, duraba siempre. ¡Qué diferencia de los furores del amor a una situación tan apacible! Es la

primera vez en mis días que la he experimentado junto a ti; y sin embargo, juzga del extraño cambio que experimento, es de todas las horas de mi vida la que me es más cara y la única que hubiera querido prolongar eternamente. I, 55, 122ss.

La *sexualidad satisfecha*, el amor-pasión cede hacia el ecuánime, si es que no el platónico. Es una concepción del amor-pasión, y aun del amor en general, radicalmente opuesta a la cifrada en el apotegma *omne animal triste post coitum* –el "leve tinte de tristeza" provendría exclusivamente de lo precario de la situación de Julia y Saint-Preux–, que sería también la cristiana; radicalmente optimista y como tal de lo más auténticamente rousseauniana; existencialmente sacada, sin duda, por Rousseau de su propia experiencia, pues que al "eternamente" puso esta nota:

Mujer demasiado fácil, ¿queréis saber si sois amada? Examinad a vuestro amante al salir de vuestro brazos. Oh, amor, si añoro la edad en que se te gusta, no es por la hora del goce, sino por la hora que le sigue.

Pero ¿y el *amor-pasión satisfecho*? ¿No podría extinguirse, si no sobreviniesen para impedir la extinción impedimentos a la satisfacción? Recuérdense las precisiones cronológicas de Wolmar exponiendo los fundamentos de su plan (*supra*, p. 176, aparte –"El tiempo en que separasteis..."). La separación siguió justo a la noche inconcebible. Pero a Wolmar se había anticipado mucho la perspicaz autora principal de la separación, escribiendo a Saint-Preux ausente:

Acordaos de aquella carta tan apasionada, escrita la mañana siguiente a una cita temeraria... último delirio de un corazón ardiendo de amor y ebrio de voluptuosidad. Vos mismo juzgasteis que no se experimentaban semejantes transportes dos veces en la vida, y que era menester morir después de haberlos sentido. Amigo mío, fue el colmo; y hubiesen hecho por vos la fortuna y el amor lo que se quiera, no podían sino declinar vuestros fuegos y vuestra dicha. Aquel instante fue también el comienzo de vuestras desgracias, y a vuestra amante os la quitaron en el momento en que ya no teníais más sentimientos nuevos que gozar a su lado; como si la suerte hubiese querido garantizar a vuestro corazón contra un agotamiento inevitable, y dejaros en el recuerdo de los placeres pasados un placer más grato que todos aquellos de los que aún pudierais gozar.

Consolaos, pues, de la pérdida de un bien que siempre os hubiera escapado, y encima os hubiera arrebatado el que os quedó. Se habrían desvanecido a la vez la dicha y el amor; al menos habéis conservado el sentimiento: no se carece de placeres mientras se ama. La imagen del amor extinto asusta más a un corazón tierno que la del amor desdichado,

> y la desgana de lo que se posee es un estado cien veces peor que la añoranza de lo que se perdió. III, 7 (Clara) 300s.

La separación tras el clímax sería la razón necesaria y suficiente de la pervivencia del amor-pasión de Julia y Saint-Preux en la segunda etapa. Sin los impedimentos que lo hicieron transitar de una a otra, pábulo y soplo para el fuego, la pasión, en vez de enardecerse hasta el paroxismo del infinito, se amortiguara más o menos rápidamente hasta extinguirse, o reducirse a brasas latentes bajo cenizas –imagen de la propia Julia, como se vio–, lo que sería cosa tan diferente de ella, que no hubiera sido capaz de dar la gran llamarada final –en esta vida. Por eso, cuando en vísperas de la boda de Julia pide Saint-Preux:

> . . . si hay que ser miserables para siempre, una hora todavía de dicha, y pesares eternos! III, 16 (316),

su inconsecuencia prueba justamente que su amor había descendido de aquel punto cimero, que el impedimento definitivo lo realza hacia él y, por no haber realmente más que un solo punto u hora tal, a pesar de que el tiempo sigue y reitera, o precisamente por ello, lo proyecta hacia la pervivencia. Pero, por lo mismo, ésta no podía ser en esta vida más que latente, y sin trabas más que en la otra. Es, pues, la segunda etapa del amor, y sobre todo el desenlace de la novela, que lo transfiere a la vida eterna, mediante la apoteosis de Julia y la acción sublimadora de ésta sobre su amante, lo que lo plenifica como amor-pasión tan arquetípico, por lo menos, como los reales o fingidos de Abelardo y Heloísa, Paolo y Francesca, Mariana Alcoforado y el capitán de Chamilly; y le da los efectos del más subido amor platónico, el de Dante y Beatriz: Julia tiene de ésta aquella acción y lo necesario para tenerla, según se expuso al final de la primera parte de este trabajo, como tiene de Francesca y Mariana lo apasionada, y de Heloísa, sobre esto, el pasar de la decepción a la devoción.

> Prima, fuiste amante como Heloísa, hete aquí devota como ella... IV, 13 (Clara), 483.

En cambio, Saint-Preux no quiere ser Abelardo –porque no juzga a éste el amante apasionado por el que se le tiene tradicionalmente:

> Cuando las cartas de Heloísa y Abelardo cayeron entre vuestras manos, sabéis lo que os dije de aquella lectura y de la conducta del teólogo. He compadecido siempre a Heloísa; tenía un corazón hecho para amar:

> pero Abelardo no me ha parecido nunca más que un miserable digno de su suerte, y tan poco conocedor del amor como de la virtud. I, 24, 60.

Es cierto que Saint-Preux escribe así cuando aún puede pensar que su conducta no se parece nada a la de Abelardo... En todo caso, y aunque fuese con alguna inconsecuencia, *La nueva Heloísa*, no se titula más completamente *y el Nuevo Abelardo*, o *Los Nuevos Abelardo y Heloísa*, y sin duda no tan sólo por razones literario-editoriales de titulación. Una posición tan singular la tomó Rousseau también con las cartas de la Religiosa Portuguesa:

> ... ese fuego celeste que caldea y abrasa el alma, ese genio que consume y devora, esa ardiente elocuencia, esos transportes sublimes que llevan sus arrebatos hasta el fondo de los corazones, faltarán siempre a los escritos de las mujeres: éstos son todos fríos y lindos como ellas; tendrán tanto *esprit* como queráis, jamás alma. Las mujeres no saben ni describir ni sentir el amor siquiera. La sola Safo, que yo sepa, y otra, merecieron ser exceptuadas. Apostaría todo lo del mundo a que las Cartas Portuguesas las escribió un hombre. (*Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*.)

Sin duda: las cartas de Julia las había escrito él, Rousseau; más: había empezado por escribírselas *a sí mismo*; pero qué retractación de *Julia*; hay para pensar en un mal consejo del resentimiento, motivado por la mala marcha de la estancia en Montmorency y de las relaciones con Sofía de Houdetot. En cuanto a Paolo y Francesca, la similitud de las situaciones iniciales es notoria:

> Desde hace un año que estudiamos juntos, casi no hemos hecho más que lecturas sin orden y poco menos que al azar, más por consultar vuestro gusto que por ilustrarlo: por lo demás, tanta turbación en el alma casi no nos dejaba libertad de espíritu. Los ojos no estaban bien fijos en el libro; la boca pronunciaba sus palabras; la atención faltaba siempre. I 12 (Saint-Preux a Julia) 30, *cfr.* 8.

Las situaciones finales son tan disímiles como el cielo y el infierno —que, a pesar de todo, se parecen en la eternidad de penas y gloria: no volarán juntos Paolo y Francesca menos de lo que estarán juntos Julia y Saint-Preux.

Debiendo ser reprimido del nivel de la conciencia su amor-pasión en la segunda etapa, Julia y Saint-Preux se dan en ésta y aquel nivel a un amor que parece un dechado de amor platónico en el sentido tradicional y corriente; pero al reparar en la pervivencia del amor-pasión de Julia y Saint-Preux íntegro en el nivel de lo subconsciente e inconsciente, entra la duda de si con tal amor perviviente sería compatible

un auténtico amor platónico, si el que lo parece no sería más bien un falso amor platónico, y una degeneración del amor-pasión. Julia escribe a Saint-Preux en los comienzos de su separación:

> ...entra en el fondo de tu alma: ahí es donde encontrarás siempre la fuente de ese fuego sagrado que nos abrasó tantas veces en el amor de las sublimes virtudes; ahí es donde verás ese simulacro eterno de la verdadera belleza del que la contemplación nos anima con un santo entusiasmo, y que nuestras pasiones manchan sin cesar y sin poder borrarlo jamás. II 11, 199, *cfr.* 200.

A lo que anota Rousseau:

> La verdadera filosofía de los amantes es la de Platón; mientras dura el hechizo, jamás tienen otra. Un hombre conmovido no puede dejar a este filósofo, un lector frío no puede aguantarlo.

Con todo, cabe preguntar si Julia hubiera podido escribir así en los momentos más distintos del de separación en que así escribe: en los anteriores de plenitud del amor-pasión y en los posteriores de conciencia excepcional o final y plena de él; o si Rousseau no incurre en inexactitud interpretando en el sentido tradicional y corriente del amor platónico el amor-pasión, previo incurrir en la confusión del amor platónico en el dicho sentido y la concepción expuesta por Diótima.

En Julia se complican aún, en la segunda etapa, el amor-pasión y el amor platónico o seudoplatónico de ella y Saint-Preux con el amor conyugal de ella y Wolmar. En Julia de Wolmar se complace Rousseau en presentar por pluma de Saint-Preux un retrato detallado de la perfecta casada. Y en ella y su marido, otro tal, del matrimonio perfecto. Pero ni Julia quiere a Wolmar, ni éste a Julia con amor-pasión. Tampoco se quieren con amor platónico, ni con pura sexualidad natural, ni con mero erotismo: si puede haber de éste en el amor de Wolmar por Julia, y hasta es muy probable que lo haya, dado el carácter de él, no puede haberlo en el de Julia por Wolmar; pero, sobre todo, en ambos prevalecen sobre la sexualidad, que no falta o no faltó, ingredientes extra o suprasexuales. De éstos puede ser parte en Wolmar un amor propiamente tal, aunque, dados el temperamento y el carácter de él, tan sólo de la más baja graduación afectiva; pero de ellos no es parte en Julia ningún amor propiamente tal. Por ende, el amor conyugal de ambos puede ser por parte de Wolmar un amor ecuánime de la especie de la más baja graduación mentada; por parte de Julia no es ni siquiera tal amor, y por ende sería más bien una degeneración del amor conyugal. El temperamento y el carácter de Wolmar, indispensables

para poner a Julia en la situación en que la pone Wolmar, situación que hace de éste un Curioso Impertinente verdaderamente curioso –

> Quizá, sintiendo acercarse la vejez, quiere, con pruebas propias para asegurarle, prevenir las inquietudes de celos que inspira ordinariamente una mujer joven a un marido viejo... IV 13 (Clara, refiriéndose al plan Wolmar) 487.[7]

–, y el amor latente de Julia por Saint-Preux, son las radicales causas, pues, de que Julia y Wolmar sean la perfecta pareja matrimonial sin amor propiamente tal recíproco –hasta que el desenlace da al traste con el matrimonio y su perfección.

Del amor conyugal de Julia y Wolmar no parece muy diferente el de Clara y Orbe por parte ni de Clara ni de Orbe. La analogía de las situaciones se impone sobre la diferencia de carácter de las primas, que por algunos rasgos importantes y hasta dominantes recuerdan las figuras de Marta y María –Julia, predicadora y contemplativa; Clara, activa (386 y s., 674)–, valoradas como en el Evangelio. Lo femeninamente esencial de esta bipolaridad lo confirmarían los orígenes de las figuras de Julia y Clara en Rousseau. La analogía de las situaciones se impone incluso a lo que la diferencia de carácter de las primas puede deber a la diferencia de carácter de los respectivos padres y a la diferencia de situaciones en que viven a consecuencia de esta última diferencia de carácter (*cfr.* 171, 182s.), todo lo cual representa en *Julia* el tema cuya tradición remonta a los *Adelfos*.[8] Clara siente por Saint-Preux un amor que pudo ser pasión o ecuánime, pero que se queda en platónico, y quizá, por bien reprimido, hasta en pura amistad, en el nivel de la conciencia, por dos veces: en un principio y antes del matrimonio con Orbe y después de la muerte de éste y de la vuelta de Saint-Preux; y ambas veces en definitiva por la misma razón, el amor de Julia y Saint-Preux. Ocioso, tratar de puntualizar si durante el matrimonio con Orbe latió como el de Julia y Saint-Preux durante el matrimonio con Wolmar. Por su parte, Saint-Preux no pasa, con relación a

[7] El *Quijote* está recordado expresamente en *Julia*, pero de la manera más incidental: cuando Saint-Preux, servido por las señoras y las hijas de las casas en el Valais, se compara con Don Quijote enjabonado y lavado de barba y cara por las doncellas de los duques. I, 23, 55s. Otro gran clásico de la literatura española, el *Lazarillo*, le da a Rousseau una estupenda imagen para el propio Rousseau, pero no en *Julia*, sino en *Rousseau juge de Jean Jacques*, ni el que se la da es el *Lazarillo* propiamente tal, sino la segunda parte por Luna.

[8] El tema podría estar representado todavía en *Julia* bajo formas más sutiles: así, Wolmar es un "tutor" de Julia y de Clara diferente para cada una.

Clara, de veleidades de sexualidad y erotismo circustanciales, promovidas por su situación de abstinencia y la incitación por la coquetería de Clara con él.

Rousseau mira constantemente todos estos amores bajo el punto de vista de su relación con la virtud, o de su moralidad, y de su relación con la felicidad. Bajo el de la moralidad, el amor-pasión de Julia y Saint-Preux en la primera etapa, por iniciado y sostenido contra los deberes filiales de Julia y por consumado antes del matrimonio, pero juzgado naturalmente justificado por los amantes, que se juzgan, a pesar de todo, también naturalmente amantes de la virtud –naturalmente buenos en general y en particular en su amor– se desarrolla con una conciencia de él por parte de ambos repetidamente vacilante entre los remordimientos y una tranquilidad ficticia y precaria. Tal situación da la escena que Julia describe a Clara así:

> Imagínate la mejor y la más engañada de las madres haciendo el elogio de su culpable hija, y alabándola, ay, por todas las virtudes que ha perdido, en los términos más honorables, o, mejor dicho, más humillantes; figúrate un padre irritado, pródigo de expresiones ofensivas, y que, en medio de todo su arrebato, no deja escapar una que indique la menor duda acerca de lo juiciosa de aquella a la que desgarra el remordimiento y aplasta la vergüenza en su presencia... ¡Qué peso abrumador e insoportable el de una falsa alabanza y una estima que rechaza en secreto el corazón! I 63, 148s.

Cabe dudar si la presencia de Julia hace la escena más dramática que la ausencia de Melibea. En la segunda etapa, el *ménage à trois* se diferencia de los criticados por su inmoralidad en las cartas de Saint-Preux desde París, por la moralidad que tiene para todos, hasta ejemplar –sin duda en la intención de Rousseau, interesado personalmente en presentarlo así–, principalmente en cuanto triunfante sobre el amor-pasión latente de Julia y Saint-Preux. Éste hubiera sido inmoral si se hubiera desarrollado, consentido, y consumado con adulterio; para poder desarrollarlo así y consumarlo sin menoscabo de la virtud, antes como recompensa de ésta e identificación con ella para siempre, es para lo que Julia muere y se va a esperar a Saint-Preux en la otra vida. Bajo el punto de vista de la felicidad, *la* felicidad no la darían ni el "amor" conyugal sin amor extra o suprasexual propiamente tal, ni el amor ecuánime, ni siquiera el auténtico amor platónico. Es doctrina expresa de pasajes decisivos, como los citados en la primera parte de este trabajo, e inferencia inmediata de otros muchos sin contrario que lo valga, y es sobre todo la conclusión correlativa de la significación inequívoca del desenlace. Tampoco la daría, ni menos lo sería, la

virtud por sí sola y razones parejas. *La* felicidad la daría únicamente el amor-pasión: por tener, mientras no se le reprime, y a pesar de todas las contrariedades, aquella autosuficiencia divinamente endemónica (eudemoniaca) que no tendría ningún otro amor, ni el ecuánime, y por la cual *la* felicidad sería ya de este mundo —aunque sin más eternidad que la concentrada en el momento de su plenitud, por que con la eternidad que es más que la concentrada en tal momento sería *la* felicidad únicamente del otro mundo, como significa inequívocamente el desenlace.

De las ideas que los personajes y el autor mismo de la novela van enunciando acerca de los temas que unidos al del amor hacen de ella la novela filosófica que es, son las más inequívocas y resueltas las enunciadas acerca del tema de los órdenes natural y humano. Recogiendo las dispersas e interpretándolas consecuentemente, a la luz, donde hace falta, de la demás obra de Rousseau, pueden resumirse en términos como los siguientes. El hombre, por naturaleza bueno individualmente en la prehistoria y en la muy primera infancia, se malea en la sociedad y con la cultura a lo largo de las edades posteriores de la vida y de la historia, que resulta así la historia de una decadencia irremediable, tan sólo susceptible de ser, más propiamente que detenida, hecha más lenta, por la virtud. Cuando conductas naturales y buenas, como el amor paterno y la obediencia filial, se malean socialmente, dan origen a deberes en el cumplimiento de los cuales entra la virtud en conflicto con la naturaleza, como es el deber de obediencia a un padre desnaturalizado por sus prejuicios sociales. Pero con la bondad natural viene la adquirida de la virtud a coincidir a la postre. Cuanto, pues, más cerca todavía de la naturaleza el hombre en plena historia, tanto más podrá ser y será efectivamente virtuoso y feliz: la idea de la virtud y felicidad del primitivo se encuentra en *Julia*, si no explícita en referencia al salvaje, como en otras obras de Rousseau, implícita en el prolijo encomio de la superior virtud y felicidad de la alta burguesía *campesina* de Clarens y de los campesinos todos de las circundancias. Tales ideas son fundamentalmente de un optimismo naturalista en el que Rousseau sigue a Leibniz, reaccionando contra la reacción de Voltaire contra Leibniz:

> Todo concurre al bien común en el sistema universal. Todo hombre tiene asignado su lugar en el mejor orden de cosas... V 3, 549,

escribe Saint-Preux a Bomston, reproduciéndole ideas de Wolmar, pero de las que sería válida la nota puesta por Rousseau a aquella que ellas vienen a parafrasear, idea y nota ya citadas, en la primera parte

de este trabajo: "No hay... errores en la naturaleza...", "Esta doctrina tan verdadera me sorprende en M. de Wolmar..." Optimismo a prueba de desastres naturales con el que el dedicarse a cultivar la pequeña sociedad familiar y amical de Clarens el propio dominio podría ser más congruente que el dedicarse a cultivar el propio jardín la de Cándido con el pesimismo accidental al terremoto de Lisboa. Pero al optimismo naturalista de Rousseau lo acompaña un pesimismo humano, de la irremediable decadencia histórica del hombre, que hace de quien lo profesa un reaccionario, y no sólo contra el pasado, sino más decisivamente hacia el futuro. En todo ello se hace patente el ideal social de Rousseau, condicionado por su ambigua condición de vagabundo antisocial, cercano al pícaro, y carácter poco sociable y de burgués provinciano.

Menos inequívocas, más vacilantes u oscilantes se mostraron, en la primera parte de este trabajo, las ideas de los personajes de *Julia* acerca de los temas de la razón y el sentimiento, la conciencia, el deber y la virtud, la fe y la felicidad. Las vacilaciones u oscilaciones, los equívocos, en las ideas, se manifiestan en los engaños y desengaños de los personajes, por ejemplo, acerca de la virtud de sus actos, ya conceptuada de auténtica, ya reconocida "de parada", es decir, en la marcha misma de la novela psicológica. Es que no se deberían pura y simplemente a la diversidad de reminiscencias y recepciones directas o indirectas de ideas, aunque sólo fuese porque esta misma diversidad tendría su razón de ser.

> No se sabría qué añadir ni qué quitar aquí... V 2, 533,

dice de Clarens Saint-Preux, que del mismo lugar había dicho poco antes:

> ... hay aquí realmente magnificencia, si es verdad que ésta consiste menos en la riqueza de ciertas cosas que en un bello orden de todo que manifiesta el concierto de las partes y la unidad de intención del ordenador. *Ib.* 531.

A lo que anota Rousseau:

> ... la verdadera magnificencia no es más que el orden hecho sensible en lo grande; lo que hace que, de todos los espectáculos imaginables, el más magnífico sea el de la naturaleza.

Mucho antes había dicho de Wolmar Julia:

> El orden que ha puesto en su casa es imagen del que reina en el fondo de su alma, y parece imitar en un pequeño orden doméstico el establecido en el gobierno del mundo. III 20, 350s.

Es históricamente natural que las descripciones de la *aurea mediocritas* de Clarens suenen en puntos a notas aristotélicas. Como es histórica y circunstancialmente natural que Julia le recuerde a Saint-Preux, a raíz de su separación, la virtud estoica (II 11, 199s.), y que Saint-Preux la condene, en términos que recuerdan los de Descartes, al sentirse obligado a hacer la promesa de romper toda relación con Julia (III 3, 292 y 4, 294), pero la defiende hasta el extremo de la muerte en vida cuando aboga por el suicidio –delatando así una motivación existencial del estoicismo–; y que él mismo describa la moral de los Wolmar en Clarens con términos en que coinciden estoicismo y epicureísmo (V 2, 526s., 530), coincidencia a la que da una expresión feliz Clara, que encuentra la misma moral en Ginebra –sin duda no por pura coincidencia:

> Así se aguza la voluptuosidad del sabio; abstenerse para gozar es su [9] máxima; es el epicureísmo de la razón. VI 5, 650.

Y es histórica y caracterológicamente natural que Wolmar reproduzca a Epicuro, deduciendo de la existencia del mal la falta de poder, inteligencia o bondad en la primera causa (V 5, 582). Y Julia dice de su inminente muerte:

> Después de tantos sacrificios, tengo en poco el que me queda por hacer: no es sino morir una vez más, VI 12, 729,

encontrando en la circunstancia con toda naturalidad, no sólo una bellísima cifra del amor-pasión, sino una expresión poco menos que apotegmática de la concepción senequista de la vida –o de la muerte, una y la misma cosa. Y Saint-Preux escribe a Bomston:

> Concebid, milord, qué tormento es vivir en el retiro con aquel que comparte nuestra existencia y no puede compartir la esperanza que nos lo hace caro; no poder con él ni bendecir las obras de Dios, ni hablar del feliz porvenir que nos promete su bondad; verle insensible, haciendo el bien, a todo lo que lo vuelve agradable de hacer, y, por la más extraña inconsecuencia, pensar como impío y vivir como cristiano. V 5, 577s.

[9] El texto dice *ta*; pero parece una errata por *sa*.

La que puede llamarse pena de Santa Mónica resulta aquí evocada entre una curiosa implicación de necesidad de justificación para la vida retirada y una observación que plantea el problema del bueno irreligioso (*cfr.* 575). Como evoca el "monogamismo" de la viuda fiel a su primer marido esta razón de Clara para rechazar el matrimonio con Saint-Preux que le propone Julia:

> El recuerdo de mi marido no me hace enrojecer... ¿Sería lo mismo, Julia, si violase los santos compromisos que nos unieron; que osase jurar a otro el amor eterno que le juré tantas veces; que mi corazón, indignamente repartido, sustrajese a su memoria lo que daría a su sucesor, y no pudiese sin ofender a uno de los dos cumplir lo que debe al otro? VI, 2, 634.

Julia no piensa en Wolmar cuando piensa en amar a Saint-Preux por toda la eternidad. Quizá sea diferencia entre el ecuánime amor conyugal y el amor-pasión, no pensar éste en deberes de fidelidad ultraterrestres como piensa aquél en deberes de fidelidad de ultratumba.

También es histórica y circunstancialmente natural que en una carta protréptica le diga Bomston a Saint-Preux:

> La juventud del sabio es el tiempo de sus experiencias; sus pasiones son los instrumentos de ellas. Pero después de haber aplicado su alma a los objetos exteriores para sentirlos, la retira dentro de sí para considerarlos, compararlos, conocerlos... He ahí el caso en que debéis estar más que nadie en el mundo... En un espacio de doce años habéis agotado todos los sentimientos que pueden estar esparcidos en una larga vida... Habéis recorrido todos los climas, habéis visto todas las regiones que ilumina el sol... No os queda más objeto que mirar que vos mismo, ni más goce que gustar que el de la sabiduría. V, 1, 508.[10]

Y que en las conversaciones entre los Wolmar y Saint-Preux acerca de la educación de los niños se trate la cuestión de la diversidad de *esprits*

[10] "... tan pronto como la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores, dejé enteramente el estudio de las letras. Y resolviéndome a no buscar ya más ciencia que la que pudiera encontrarse en mí mismo, o en el gran libro del mundo, empecé el resto de mi juventud... en recoger diversas experiencias..."; "Pero después de haber empleado algunos años en estudiar así en el libro del mundo y tratar de adquirir alguna experiencia, hice un día resolución de estudiar también en mí mismo..." Primera parte del *Discurso del método*. "... célebre gusto fue el de aquel varón galante que repartió... el viaje de su vida en tres estaciones. La primera empleó en hablar con los muertos. La segunda con los vivos. La tercera consigo mismo." "Culta repartición de la vida de un discreto", *El discreto*. Las coincidencias entre esta "repartición" y aquella "Parte" son muchas más. La autobiografía articula la propia vida escrita conforme a cánones o módulos típicos y tópicos.

y se presente la tesis de la influencia determinante del temperamento sobre el carácter, de un materialismo curioso, inserta como está en una réplica a Helvecio (V, 3, 550s.) –aunque ¿hay del autor del proyecto de la *Moral Sensitiva o Materialismo del Sabio* tanta distancia al materialismo de los sabios de la Ilustración como se piensa que la hay en general del espiritualista Rousseau a los materialistas Diderot, Lamettrie, Helvecio, D'Holbach y aun al sensualista Condillac, y como pensó el propio Rousseau que la había justo en este punto?

A una asociación de ideas puramente incidental parecería deberse, en el curso de las consideraciones acerca del orden doméstico de los Wolmar que conducen del tema de la magnificiencia al de la *aurea mediocritas*, la siguiente ocurrencia y exclamación:

> El que quiso construir una alta torre hacía bien en querer alzarla hasta el cielo; de otra suerte, para nada la habría elevado, no habiendo servido el punto en que se hubiese detenido sino para dar de más lejos la prueba de su impotencia. ¡Oh, hombre pequeño y vano, muéstrame tu poder, yo te mostraré tu miseria! V, 5, 532.

Rousseau hace a Julia citar a La Rochefoucauld para autorizar la concepción del matrimonio que el suyo la mueve a pensar, pero anotando la cita como sigue:

> Hay pocas gentes, dice La Rochefoucauld, a quienes no les dé vergüenza haberse amado, cuando ya no se aman. III, 20, 352.
>
> Mucho me sorprendería que Julia hubiese leído y citado a La Rochefoucauld en cualquier otra ocasión. Jamás su triste libro gustará a las buenas gentes. (Contra la idea esencial de La Rochefoucauld, *cfr.* 47, 5.)

Tal diversidad de reminiscencias y recepciones de ideas tendría la misma razón de ser que las equívocas vacilaciones u oscilaciones de ideas acerca de unos temas, a diferencia de las más inequívocas y resueltas acerca de otros. La razón de ser de la diferencia entre unas y otras sería la respectiva posición en la novela. Las unas serían concernientes a una base natural e histórico-social sobre la que vivirían los personajes con sus individual y circunstancialmente diversos y cambiantes movimientos del alma y del pensamiento. Los personajes del novelista, y con ellos éste mismo, no tienen por qué ser consecuentes en sus ideas como el filósofo –cuyo pensamiento no puede dejar de tener, mal que le pese, motivaciones irracionales, ocasionales. Todo lo contrario; como también exige que no piensen todos lo mismo la verdad realista de la novela –si ni siquiera los propios filósofos pueden

pensar todos igual, en razón de la esencia misma de la filosofía. A pesar de todo, de en medio de los equívocos, vacilaciones y oscilaciones se desprenden ciertas dominantes que hace definitivas el desenlace. Es de éste del que debe concluirse *la* concepción del autor en la novela, más aún que de sus incidentales declaraciones expresas y desde luego que de los meandros y vaivenes de lo escrito y transcrito por los personajes.

Así, de en medio de las oscilaciones entre la razón y el sentimiento como órganos de conocimiento y dirección práctica, ya de la bondad natural y del deber cuyo cumplimiento es la adquirida o la virtud, ya de la sociedad y cultura que malean al hombre y le constituyen en decadencia histórica, se desprende una dominante irracionalista y fideísta que localiza *Julia* –con Rousseau en conjunto– en la serie de las reacciones contra el inmanentismo y el racionalismo modernos –pero sin que se sustraiga al espíritu de la modernidad y al ambiente de la Ilustración tanto cuanto querría la reacción contra ellos, como mostraría singularmente la posición ante la mística. No es sólo una incomprensión como la que entraña esta disparatada comparación de Julia con Santa Teresa, que no podría cargarse sencillamente a la cuenta de Saint-Preux en cuanto no fuese portavoz o portapluma de Rousseau:

> No es como Santa Teresa un corazón amoroso que se engaña y quiere engañarse de objeto; es un corazón verdaderamente irrestañable que no han podido agotar ni el amor ni la amistad, y que dirige sus afectos superabundantes al solo sér digno de absorberlos. V, 5, 576.

Es todo el sentido de la controversia entre Julia y Saint-Preux promovida por la devoción de la primera: hasta Rousseau resulta demasiado racionalista para comprender la mística y no querer moderarla en forma incompatible con su esencia (673s.). En general, su fideísmo dista de ser ninguna ortodoxia. Por lo que se refiere singularmente al calvinismo de su ambiente natal y su primera educación, del que habría aún en Julia reliquias y rasgos, algunos tan profundos y decisivos como el pesimismo humanista, ¿cómo se concilia éste con el leibniziano optimismo naturalista? Conciliables o no doctrinalmente, la conciliación existencial la habría llevado a cabo Ginebra, si los ginebrinos eran calvinistas y a la vez como los caracteriza Clara:

> El ginebrino... se siente naturalmente bueno... V, 5, 646.

No se trataría, pues, sólo de la reacción de un temperamento y carácter contra el espíritu de una religión y educación.

De en medio de las oscilaciones en las ideas acerca del amor, la virtud y la felicidad se desprende como dominante el sentido, complejo, pero inequívoco, del desenlace. Éste no es una apoteosis del amor-pasión pura y simplemente, pero tampoco de ningún amor, ni ecuánime ni platónico, impuesto por la virtud contra la naturaleza, ni de la sola virtud en general, aunque los amores impuestos por ella hacen su aportación condicionante a él, al desenlace. Éste es una apoteosis del amor-pasión y la virtud en una conjunción singular, en que Rousseau figuró sus anhelos en relación con el único gran amor de su vida y con el ideal más hondo y completo de toda ella. Lo natural es el amor-pasión; estimulado y justificado por el corazón, moralmente ambiguo al ser combatido por la virtud –de obediencia filial y fidelidad conyugal–, que se pone del lado de los prejuicios sociales que lo malogran, juntamente con su felicidad, en esta vida, es el verdadero pasado que no muere ni se anonada, antes pervive latente hasta hacer patente su pervivencia y, hechos los amantes dignos de ello por la virtud –con lo que la sociedad resulta instrumento de la salvación, muy de conformidad con el filosofema leibniziano de ser el mal la condición de un bien mayor–, identificarse con la virtud y ser inmortal en unión con el Sér por excelencia. La apoteosis es del amor-pasión en cuanto éste viene a revelarse el virtuoso de veras por la identificación definitiva con la virtud y ésta viene a coincidir con lo natural; y es de la virtud en cuanto ésta hace merecer al amor-pasión la eternidad o lo eterniza, si es que no lo diviniza: y es, en suma, de la felicidad, que sería el último fin del hombre, por el amor-pasión y –*o*– la virtud en Dios. Entre el amor, la virtud y la felicidad, divergentes en esta vida, no hay un último término sino identificacón garantizada por la Divinidad. Y la fe en ésta y en la inmortalidad resulta necesaria para unir el amor-pasión, la virtud y la felicidad, aunque fuese fundamentalmente tan sólo por interés en el amor-pasión en su plenitud, ya que ésta sería de suyo virtuosa y feliz. Tal término definitivo, de infinitud del amor en el Infinito divino, relega la nada de las cosas humanas al puesto de un mero término provisional, condicionante y conducente. De conceptuarse ambos términos conjuntamente de "existencialismo" *avant la lettre*, se alinearían con el cristiano o religioso que se ha convenido en enfrentar al irreligioso o ateo.

A aquel éxito inmediato, máximo en el siglo, de *Julia* entre el público, se entremezclaron en un principio las reservas y reticencias desfavorables y la franca crítica adversa, más o menos difundidas, de uno u otro de los autores o principales participantes del "complot" que fue la obsesión de Rousseau durante el resto de su vida. Para nombrar sólo a los que han quedado en la historia como los otros sumos repre-

sentantes del pensamiento y de las letras francesas del siglo: Voltaire descendió en las *Cartas sobre la nueva Heloísa* a detalles estilísticos de cierto mezquinos, aunque estuviesen justificados, después de haber contrarreplicado más altamente con el *Cándido* sobre la cuestión de la Providencia y el optimismo; Diderot publicó el elogio de Richardson, al que se sintió movido a referirse Rousseau, a pesar de los siete años transcurridos, al comienzo del libro XI de las *Confesiones*, donde ilustra la aparición y el éxito de su novela y hace autocrítica de ella, como había ilustrado su génesis y composición en el libro IX y en ella misma hecho autocrítica de la que es parte una nota contra la burla que hace Richardson de "esos apegos nacidos a primera vista" (319). Hombre en todo, ideas y creencias, estilo literario y de vida, tan contrario a los más famosos e influyentes de aquellos días, crítico filosófico, moral y literario de ellos, como dentro de *Julia* en las cartas de Saint-Preux desde París y en otros muchos pasajes y puntos, y encima autor tan extraordinario, en el doble sentido de original y de valioso, en suma, único en su circunstancia, no podía no hacerse desde tácitos e inactivos envidiosos hasta enemigos encarnizados por igual, fuesen más abiertos o más disimulados. Para juzgarle ecuánimemente hacía falta una distancia, más aún en el espacio que en el tiempo, como la que quizá le permitió hacerlo así a un jesuita español expulso en Italia. El P. Andrés escribió en su *Historia de la literatura universal*, famosa en su tiempo, lo siguiente, en que se expresa un espíritu de ponderación entre lo entusiasta y lo que resfría, lo oportuno y lo fuera de lugar...

> La *Julia* es una novela llena de tantas lumbres de filosofía y animada de tan viva elocuencia, que no sólo merece ocupar un lugar distinguido entre los escritos de este género, sino que debe con razón estimarse por obra original, y ser respetada[11] por los filósofos no menos que por los poetas, y por los lógicos igualmente que por los oradores... No es solamente obra de imaginación y de sentimiento, sino libro lleno de conocimientos útiles e importantes, libro de filosofía. La manera de leer, los prejuicios sobre la desigualdad de las condiciones, el duelo, el suicidio, el adulterio y otras mil cuestiones semejantes están tratadas con tal sutileza y tal fuerza de raciocinio, que nadie lo hubiera esperado en una novela... No es que quiera alabar todas las opiniones del autor sobre estos puntos importantes, ni piense aprobar su doctrina económica, moral y teológica, que bien conozco las inexcusables locuras en que le ha precipitado su amor a la novedad: no es que yo crea siempre oportunas sus disertaciones, que muchas veces encuentro fuera de lugar, y que vienen a resfriar el afecto, cuya expresión interesa más a los lectores sensibles que las discusiones filosóficas... El estilo está lleno de entusiasmo, que parece en ocasiones

[11] ¿Respetada o tomada en consideración, *rispetto*, respecto?

> elevarse demasiado y exceder los límites de una conveniente sublimidad, dando en enfático y ampuloso, cayendo en metáforas y alusiones harto lejanas, en conceptos rebuscados y torcidos y en pensamientos demasiado sutiles; pero pone el autor desde el principio tal ardor en los afectos, que parece necesario que luego se desahogue en aquel enfático estilo: la llama de la pasión asciende al cerebro y produce el delirio, el cual prorrumpe naturalmente en aquellas exageradas y fantásticas expresiones, y sigue amontonando ideas, imágenes, conceptos y pensamientos, tal como se le presenten, sin poderlos moderar con el juicio: el alma del lector participa de aquel fuego, y gusta él mismo de aquel ardor de sentimientos, de aquella rapidez de ideas, de aquella audacia de expresiones, y se ofende del autor si tal vez desciende a un estilo más llano y adopta un tono más bajo y natural. Yo hubiera preferido que Rousseau no hubiese puesto el punto tan alto, o le hubiese sostenido más dignamente... Un amor tan furioso no sufre las frías cuestiones filosóficas ni las menudas y graciosas descripciones de paisajes, ni otra cosa, en suma, que la expresión de su llama...; pocas expresiones, fuertes y vibrantes, son toda la lógica de la pasión; las razones examinadas de espacio, los argumentos puestos como en balanza, las sutiles y exactas discusiones, más bien muestran el prurito de filosofar que el afecto de las personas que escriben aquellas cartas. Y éste es un defecto de la novela de Rousseau, que disminuye mucho sus buenas cualidades.[12]

Esta crítica es interesante, además, como muestra de apreciaciones reiteradas y extremadas por la crítica posterior, quizá como causa y efecto alternativamente de la reacción que siguió al éxito inmediato de la novela y a su influencia sobre el Romanticismo.

Parte de esta influencia es parte de lo más alto de toda la influencia histórica de Rousseau, que es la ejercida sobre Goethe y Kant. La filosofía crítica de éste pudiera definirse como un producto de Hume por Rousseau, curioso en razón de las relaciones personales entre ambos filósofos, mucho menos en razón de las intelectuales. A Hume correspondería la limitación agnóstica de la razón pura teórica, de acuerdo con las conocidas declaraciones de los *Prolegómenos*, y a Rousseau la finalidad propia de la persona y la postulación de la libertad, inmortalidad, identificación de virtud y felicidad, y Divinidad, por la razón pura práctica, todo ya en *Julia* (a las citas de la primera parte de este trabajo, añádanse sobre aquella finalidad 521 y sobre la libertad singularmente 671s.), si no fuese que el fideísmo fue conclusión –aunque

[12] Citado en Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, ed. Espasa-Calpe, tomo III, pp. 347s. Sobre el pasaje de Menéndez Pelayo en que está inserto el del P. Andrés me llamó la atención Max Aub, que se fijó en él al saber de mi trabajo sobre *Julia* en el curso de uno suyo sobre literatura española.

fuera irónica– del propio Hume (al final de los *Diálogos sobre religión natural*, publicados póstumos por Adam Smith en 1779, pero que Hume tenía compuestos ya en 1751), tanto cuanto la limitación agnóstica de la razón teórica antecedente en el mismo Rousseau (*supra*, p. 20) –otro punto de coincidencia de éste con Hume[13] y uno más de pertenencia de Rousseau al siglo XVIII– juntamente con la distinción de las razones teórica y práctica (*ib.*) Estas relaciones entre Hume, Rousseau y Kant han sido bien exploradas en general, así como las existentes entre *La nueva Heloísa* y el *Werther* y las *Afinidades electivas*.[14] No sé si lo han sido igualmente las efectivas o posibles entre Rousseau y los otros grandes del idealismo alemán, singularmente Hegel. En *Julia* hay pasajes que tienen un anticipativo sabor hegeliano. Concede Saint-Preux a Julia, en el curso de su último debate, entre otras cosas sobre la oración:

> Todos los actos del entendimiento que nos elevan a Dios nos llevan por encima de nosotros mismos; implorando su socorro, aprendemos a encontrarle. No es él quien nos cambia; somos nosotros mismos quienes cambiamos elevándonos a él. VI, 7, 673.

A lo que pone Rousseau esta nota:

> Nuestro galante filósofo, después de haber limitado la conducta de Abelardo, parece querer tomarle también la doctrina. Sus sentimientos sobre la oración tienen mucha relación.

También hay relación entre tales "sentimientos" y pensamientos de Hegel en la filosofía de la religión, como en la exposición y crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Todo debe de ser parte del amplio movimiento fideísta que acompaña o sigue el agnosticismo de la Ilustración hasta las últimas ondas del idealismo, aunque en paradójica sumisión al extremo racionalista de éste –si no es que más allá, o más acá. Pero quizá sea más importante o interesante lo siguiente: la

[13] La cita de Bomston, *supra*, p. 19 sobre la relación de las cosas al hombre y las relaciones que tienen las cosas entre sí o las pasiones y sus objetos, podría interpretarse como una distinción de *matters of fact* y *relations of ideas* en el dominio de lo moral.

[14] En el llamado el Gran Pagano por considerársele caso privilegiado de revivencia de la Antigüedad, incluido particularmente el erotismo, es, pues, consecuente buscar como en nadie un ejemplo lírico moderno equivalente al de Ovidio: podría encontrárselo en las *Elegías romanas*, I, 4 final, 5 y, sobre todo, 13, segunda mitad; pero de estos mismos ejemplos y mejor que de ellos de la 18 podría inferirse qué difícil le sería revivir el genuino erotismo antiguo, no quedándose en la pura sexualidad, hasta el tenido y no precisamente en desacuerdo con él mismo, por más pagano de los modernos.

filosofía de la finitud y la infinitud que tienen en *Julia* el lugar fundamental que se fijó, es una filosofía de lo infinito en lo finito y viceversa como es esencial y expresamente la de Hegel toda.

Menos justipreciadas y hasta del todo desconocidas son o parecen otras cosas. Para seguir con los filósofos, la contraposición del arquetipo de optimismo que a la zaga de Leibniz es Rousseau y el arquetipo de pesimismo que es Schopenhauer, tan erudito, tienta como interesante y posiblemente instructiva. Y otro tanto, o más aún, la relación entre Rousseau y Nietzsche. En *Julia* hay más pasajes de sabor anticipativo, pero esta vez nietzscheano. Hay en ella críticas de la religión, de la devoción, de los tartufos, de los sacerdotes, como la de estos últimos de que son parte estas palabras:

> El amor de Dios les sirve de excusa para no amar a nadie... se diría que no se elevan a Dios más que para ejercer su autoridad sobre la tierra. VI, 8, 686.

Tales críticas son muy siglo XVIII, pero es sabido lo que a este siglo debe el *Freie Geist*, aunque Nietzsche haga a última hora la siguiente inclusión, precisamente:

> *Mis imposibles*. –*Séneca*: o el torero de la virtud.– Rousseau: o el retorno a la naturaleza *in impuribus naturalibus*... (*Ocaso de los ídolos*, "Correrías de un intempestivo", 1).

Pero otra cosa es, indudablemente, la relación de la concepción de la historia de la Humanidad como una decadencia desde sus orígenes, tan rousseauniana desde los orígenes de la obra de Rousseau, y la concepción de la historia de Occidente como una decadencia desde Sócrates y el cristianismo –cuyo último vástago no fue la *Decadencia de Occidente*, sino que fueron el programa de reemplazar la razón pura, socrática, por la razón vital en *El tema de nuestro tiempo* y la concepción de la concepción de la historia de España como una decadencia desde sus orígenes en *España invertebrada*. No se pretende que todo esto proceda de Rousseau –más que indirectamente, a través de genealogías históricas cuyos miembros posteriores llegan a ser ignorantes o inconscientes de sus antecesores o de su vinculación con éstos. Sólo que Rousseau no concibió nunca un superhombre, y Nietzsche afirmó la vida a pesar de todo, a pesar de consideraciones como las de Saint-Preux cuando, desesperado de ella, trata de justificar el suicidio haciéndose eco, más aún que del estoicismo, del platonismo, horrendo para Nietzsche:

> ...aquí abajo la principal ocupación del sabio... es concentrarse... en el fondo del alma y esforzarse por estar muerto durante la vida... esos hombres sensuales que multiplican tan indiscretamente los dolores con las voluptuosidades... cuanto más se hunden en la vida, más desdichados son. III, 21, 360.

Entre las combinaciones mentadas en lugar anterior, debe registrarse aquí la del voluntarismo puesto al servicio del pesimismo y el nihilismo budista y del anticristianismo y el optimismo.

Volviendo a la literatura, quizá no se haya reparado en todo aquello en que podía repararse, incluso dentro de las relaciones entre Rousseau y la literatura romántica, pero sobre todo dentro de las relaciones entre él y la postromántica: como si la localización de la de Rousseau en la prerromántica limitará *a priori* el alcance de sus relaciones a la del Romanticismo. Así, por ejemplo, si originalidad de *Adolfo* es ser novela de la extinción del amor, que cuenta concisamente la del real de Adolfo por Eleonora, *Julia* presenta prolijamente la aparente del amor-pasión de Julia y Saint-Preux. Pero mucho más importante sería lo siguiente.

Pasa Stendhal por ser el fundador de la novela psicológica. Es perfectamente injusto ya con la *Princesa de Clèves*, no se diga con Richardson y con *Julia*. Pero ¿es que con emparejamientos como los de *Rousseau* con Julia y Clara, de Saint-Preux con Julia de Etanges y Julia de Wolmar y con Clara, de Julia con Saint-Preux y Wolmar, de Clara con Saint-Preux y Orbe y hasta de Bomston con la marquesa y Laura, no tendría nada que ver los de Julián con Madame de Rênal y Matilde de la Môle, de Fabricio con la Sanseverina y Clelia, de *Stendhal* con unas y otras? Y en cuanto a los amores mismos, a la famosa clasificación stendhaliana puede hacérsele el mismo reproche que es tradicional hacer a la aristotélica de las categorías: sus cuatro miembros se presentan como una enumeración empírica sin principio alguno que garantice una coordinación exhaustiva, como debe tener toda clasificación para cumplir con sus reglas lógicas. Su "amor físico", que explica así:

> yendo de caza, encontrar una fresca y bella aldeana que huye por el bosque,

correspondería a la pura sexualidad natural. Parecería al pronto mejor fundado buscar el caso explicativo de una pura sexualidad natural entre humanos más cercanos al estado de la naturaleza o en un estado de cultura menos alejado del de naturaleza, como los primitivos o los salvajes; pero acaso se acerque más al estado de naturaleza el más

culto que vuelve a él en ocasiones como la del caso de Stendhal.[15] Éste pone por ejemplos de su amor-pasión precisamente el de la religiosa portuguesa, el de Heloísa por Abelardo. . . ,

donde es digna de nota la falta de reciprocidad por parte del varón al amor de la mujer.[16] El "amor-gusto", del que se dice que

> si se quita la vanidad a este pobre amor, queda de él bien poca cosa,

y el "amor de vanidad" contarían más bien entre las degeneraciones de los verdaderos géneros del amor debidas a motivos sociales. El amor plátonico y el amor ecuánime no tienen lugar en la clasificación de Stendhal. Ni ninguna de sus cuatro clases corresponde al erotismo, aunque éste puede entrar en algunas de ellas. Los géneros puros del amor —como todos los géneros y conceptos típicos— apenas se dan en la realidad, ni en la recreada por la literatura, en su pureza —conceptual y típica—, sino más o menos oscilante cada uno entre los demás y las degeneraciones de todos, y más o menos entremezclado o hasta confundido con cada uno de aquéllos entre los que oscila —que es oscilar entre los ingredientes del amor completo, oscilar entre el predominio mayor o menor de unos u otros; y así lo que se da en la realidad, incluso la recreada por la literatura, son mixtas, complejas, características singularidades: el *amor-pasión* de Julia y Saint-Preux es, con todo lo que tiene de arquetípico, el amor-pasión *de Julia y Saint-Preux*, con todo lo que éste tiene de único, con Rousseau mismo.

De la perduración y profundidad del éxito e influencia de *Julia* más allá, o acá, de lo que es sólito reconocer y hasta conocer, pudieran ser las más demostrativas dos obras a las que por lo mismo parece preferible referirse un poco más que nominalmente aquí.

En una *Comedia humana* digna de su título no puede faltar ninguno de los géneros y degeneraciones del amor: sexualidad natural y degradación en ella, erotismo y su sofisticación, auténtico y falso amor

[15] Y la de la conocida poesía de Víctor Hugo, *Elle était déchausée*. . . , mucho menos discutible que las de Casanova o las del *Amante de Lady Chatterley*, por lo que la poesía es una ilustración lírica de la pura sexualidad natural equivalente a la del erotismo en la citada poesía de Ovidio.

[16] Al postromanticismo pertenece el mejor ejemplo lírico que conozco del amor-pasión, el soneto de Baudelaire *La mort des amants*. Su plenitud no la tiene ni el soberbio soneto de Quevedo antes aludido, que es de la paradójica inmortalidad del "polvo enamorado", pero de pasión unilateral, no correspondida; le falta, pues, la compenetración de los amantes —y la conspiración del universo por ellos, a que da expresión tan cumplida el poema *Panteísmo* de Carducci, para poner otro ejemplo excelso del postromanticismo, al que vuelve a faltarle la misma compenetración.

platónico, amor-pasión genuinamente trágico y amor ecuánimemente proclive y propincuo a no ser ya amor entre los sexos en ningún sentido propio: . . . Hulot, la muchacha de los ojos de oro, *Beatriz*, las *Memorias de dos casadas jóvenes*. . . No parece que nadie haya reparado en las posibles relaciones de esta novela con *Julia*. Como ésta, es una novela epistolar. Como *Julia*, es una novela del amor-pasión y del amor ecuánime. Como en *Julia* están estos amores incorporados el primero en el de Julia y Saint-Preux y el segundo en el de Julia y Wolmar y el de Clara y Orbe, en la novela de Balzac lo está el primero en los dos amores de Luisa y el segundo en el conyugal de Renata. Pero, a diferencia de *Julia*, no hay en ella complicaciones como las de los amores de Julia con Saint-Preux y con Wolmar, de Clara con Saint-Preux y con Orbe y hasta de Saint-Preux con Julia y con Clara. A pesar, sin embargo, de esta diferencia, que implica que no se dé la pugna entre el amor-pasión y la virtud y el amor ecuánime en ninguna de las dos casadas ni ninguno de los dos amantes de Luisa, como se da en Julia y en Saint-Preux, si no también en Clara, la novela de las dos amigas no es menos que la de las dos primas, novela del contraste entre los dos amores que poseen la plenitud de que carecen aquellos cardinales extremos, de la pura sexualidad natural y el amor platónico, entre los cuales se alzan; no es esencialmente diversa la caracterización de ambos y la de sus agonistas en una y otra novela; ni quizá en el fondo las conclusiones que enuncian o sugieren una y otra. Luisa no es más apasionada en el fondo que Julia, como no lo es Matilde de la Môle más que Madame de Rênal, ni la Sanseverina más que la Conti. Renata procede con Estorade como Clara con Orbe, si no es que como Julia con Wolmar. Y de Saint-Preux tiene desde detalles accidentales de la acción hasta rasgos esenciales del carácter, Macumer, si no también Gastón. En fin, si la novela del prerromántico Rousseau es una exaltación del amor-pasión por encima del amor ecuánime, del conyugal, del moral, a pesar de los pesares, la del realista Balzac no es simplemente la lección en favor del amor ecuánime a costa del amor-pasión que daría en forma más expresa que ningún otro pasaje una carta como la XXVIII: la propia autora de esta carta escribirá más adelante, refiriéndose a su hija:

> En cuanto a Naïs, es yo hasta tal punto, que no distingo su carne de la mía. Ah, la querida, la niñita querida, que me gusta poner linda, a la que le trenzo el pelo y los rizos poniendo en ella mis sueños de amor, quiero que sea feliz: no se le dará más que a quien la quiera y a quien ella quiera (LI);

Y contará la muerte perfecta y hará el elogio cumplido, todo significativamente, de Luisa.

Fortunata y Jacinta lleva un subtítulo, *Dos historias de casadas*, bastante, aun aparte de la relación general de la obra novelística de Galdós con la *Comedia humana*, para conjeturar una relación con las *Memorias de dos casadas jóvenes* que resulta confirmada por el contenido de la novela. Un amor-pasión, no muy cercano a la pura sexualidad natural, sino mucho más simple que los tratados habitualmente por la literatura, entre sujetos mucho más cultivados que Fortunata, es el de ésta por el que no se casa con ella, sino con Jacinta. Y un amor conyugal es el de ésta por su marido, y aun de éste por su mujer, mientras que el de él mismo por Fortunata es más bien un caso de la pura sexualidad natural, si no una degeneración de ésta. La grande, la honda originalidad de Galdós se manifiesta, entre otras muchas cosas, en haber puesto el amor-pasión en una simple, lo que le permite exhibirlo en una posible simplicidad cultural que acaso exhibe, a su vez, mejor su esencia. En todo caso, también él concluye por el amor-pasión sobre el conyugal, más que sobre el ecuánime en general, pues el capítulo "Una lección de filosofía práctica" tendría el singular significado de un relativo y no más que insinuado encomio del amor ecuánime extramatrimonial. Punto nada inesencial en el camino de la conclusión por el amor-pasión sobre el conyugal es la maternidad de Fortunata en contraste con la frustrada de Jacinta; otra de las cosas en que se manifiesta aquella originalidad de Galdós: en *Julia* y en las *Casadas jóvenes*, los hijos son hijos del amor conyugal, no del amor-pasión extramatrimonial, como el de Fortunata. En cuanto, contra la idea de la incompatibilidad entre el amor-pasión y la paternidad y maternidad, se ve a la esencia de la mujer en un esencial enderezarse la pasión amorosa de la mujer a la maternidad, podría pensarse que Galdós se había adelantado a Unamuno en tema tan fundamental de la obra toda de éste.

Ni en Rousseau ni en Balzac prevalece, en último término, sobre el amor-pasión el amor ecuánime, conyugal, moral; por el contrario, presentan el amor conyugal confinando, por falta de verdadero amor, con su degeneración. Pues por falta de él puede degenerar hasta el conyugal, degeneración a la que ha dado la expresión literaria ya más clásica la *Sonata a Kreutzer*. Si el amor conyugal de Julia y Wolmar no degenera *como* el de los cónyuges de la *Sonata*, sería fundamentalmente por no haberse dado la relación sexual de éstos en aquéllos, debido al temperamento y carácter de Wolmar, tan diferentes de los de Posnichev, y al amor de Julia y Saint-Preux, tan diferente, asimismo, de la relación entre Lili y Trujachevski. El amor ecuánime, conyugal o

extramatrimonial, moral o no, requeriría, para lograr su genuina plenitud, una equiparación de los sexos que, no obstante ser el fondo de un tema literario cuyos antecedentes remontan a la Antigüedad, está apenas incoada en nuestro tiempo. La tradicional situación de inferioridad de la mujer era incompatible, sin duda, con tal equiparación. Todavía Julia tiene que dar un "sí" del que no la desliga el "sabio" –pero egoísta Wolmar, pese al amor entre ella y Saint-Preux, como unos decenios después desliga a Doña Paquita del suyo el comprensivo y generoso Don Diego, en obsequio al amor entre ella y Don Carlos. Sin duda, de la diferencia de conducta no es razón suficiente el no ser Saint-Preux sobrino de Wolmar. Pero con la equiparación mentada pudiera ser incompatible también, por la relación que supone entre el varón y la mujer, la acción sublimadora y salvadora de ésta, a que dio aún el romanticismo español con "el" *Tenorio* la expresión que se antoja uno de los motivos de su renovada popularidad anual y ritual. En la historia de las relaciones entre los sexos y no sólo en la del teatro sería *Casa de muñecas* un hito decisivo –aunque no tanto como para impedir pensar que la genuina plenitud del amor ecuánime sea cosa todavía del futuro. Lo que podría ser la causa de la dificultad de ejemplificarla con la literatura existente hasta el día.[17] Ni el padre o la madre que arranca o impone a la niña un "sí", ni el marido que trata a su mujer como muñeca, pero tampoco el amante que le rinde culto de deidad y la deja que lo salve, tienen o dan la consideración debida a la personalidad de la mujer, que no es cuestión, en la raíz, de derecho, sociología ni economía, sino de psicología o antropología, de historia del hombre: una revolución en ésta menos espectacular y posiblemente menos catastrófica que las acarreadas por la ciencia física; seguramente tan profunda y novadora como las aportadas por la ciencia biológica.

El Romanticismo trajo, entre sus muchas cosas, el socialismo romántico, utópico, contra el que no es sólo reacción el científico: el marxismo, el leninismo, no son, en la meta que señalan a la historia, menos idealistas, ni por ventura menos utópicos. Y el verdadero tema de nuestro tiempo –que sería por las muestras el transcurrido desde entonces– no sería el del *Tema* de Ortega, sino el del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de Donoso, por serlo desde una superficie bajo la cual estarían las razones pura y vital hasta una raíz teológica que estaría por debajo de todas las razones. "De cómo

[17] Y especialmente con la lírica, un soneto como el titulado "Dulce silencioso pensamiento" de Unamuno, sugiere, más que expresa, el amor de que se trata, y quizá en lo sugerido falte la requerida equiparación de los sexos.

en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica" es el título del capítulo I del Libro Primero del *Ensayo*.

> . . . la teoría según la cual el mal está en el hombre y procede del hombre, es contradictoria de aquella otra según la cual el mal está en las instituciones sociales o políticas, y procede de las instituciones políticas y sociales. Supuesta la primera, lo que procede en buena lógica es extirpar el mal en el hombre, con lo cual se conseguirá su extirpación en la sociedad y en el gobierno necesariamente. Supuesta la segunda, lo que procede en buena lógica es extirpar el mal directamente en la sociedad o en el gobierno, que es donde está su centro y su origen. Por donde se ve que la teoría católica y las racionalistas son entre sí, no solamente incompatibles, sino también contradictorias. Por la teoría católica se condena todo transtorno, ya sea político o social, como insensato e inútil. Las teorías racionalistas condenan toda reforma moral del hombre como inútil y como insensata. Y así la una como las otras son consecuentes en sus condenaciones; porque si el mal no está ni en el gobierno ni en la sociedad, ¿para qué y por qué el transtorno de la sociedad y del gobierno? y por el contrario, si el mal ni está en los individuos ni procede de los individuos, ¿para qué y por qué la reforma interior del hombre? (*Ensayo*, Libro Segundo, capítulo X).

El cristianismo cree la inocente naturaleza humana maleada por el pecado original, pero capaz, no de volver a la inocencia, pero sí de volverse buena, con el auxilio de la gracia, y así hace de la moral la vía de la felicidad –eterna.

Rousseau concibe el individuo humano naturalmente bueno, pero maleado por la sociedad irremediablemente –en este mundo. Con toda consecuencia, *Julia* hace del amor *y* la virtud la vía de la misma felicidad.

El liberalismo y el socialismo conciben al individuo humano naturalmente bueno y a la sociedad maleada, pero capaz de llegar a la perfección por medio de la evolución o la revolución, política o social, y así hacen de la política *lato sensu* la vía de la felicidad –futura, aunque en este mundo.

Engels, que en el *Anti-Dühring* había encontrado en el *Discurso sobre. . . la desigualdad entre los hombres*

> un proceso de ideas idéntico casi al que se desarrolla en *El capital* de Marx

y conducido con una dialéctica que incluye hasta la negación de la negación, en el *Feuerbach* recuerda que Hegel escribe:

> cuando se dice que el hombre es bueno por naturaleza, se cree decir algo muy grande; pero se olvida que se dice algo mucho más grande cuando se afirma que el hombre es malo por naturaleza,

e interpreta:

> en Hegel, la maldad es la forma en que toma cuerpo la fuerza propulsora del desarrollo histórico,

para reprocharle a Feuerbach que

> no se le pasa por las mientes investigar el papel histórico de la maldad moral,

y que

> hasta su fórmula: "el hombre que brotó originariamente de la naturaleza era, puramente, un ser natural, y no un hombre; el hombre es un producto del hombre, de la cultura, de la historia"; hasta esta fórmula es, en sus manos, completamente estéril,

mientras que en las de Marx dio el fruto de la a su vez fecunda concepción materialista de la historia, y con todo ello hace pensar cómo pudo Hegel haber sintetizado dialécticamente la bondad natural del hombre y la maldad de la historia humana, y esta historia con su maldad y la del Espíritu hasta el saber absoluto de sí, y cómo Feuerbach y a su zaga Marx reproducir y beneficiar[18] el doble concepto rousseauniano del hombre de la naturaleza y el hombre del hombre –aunque a Rousseau le diferenció por adelantado de los dos, y de todos los liberalismos y socialismos que han podido invocarle como antecesor por compartir con él la concepción fundamento radical de todos ellos, el naturalismo e individualismo optimistas, el dejar por adelantado de compartir con ellos la convicción de la posibilidad de mejorar la sociedad, no se diga de elevarla a perfección, de detener la decadencia histórica, tampoco se diga de trastocarla en progreso, o el pesimismo social e histórico, al que no habría más que las excepciones, de sustraerse al curso de la historia y retrotraerse hacia el estado de la naturaleza, de una pequeña sociedad como la de Clarens –y aun ésta es en parte engañosa– o un individuo robinsonesco como él mismo, Rousseau.

[18] También Feuerbach. La moral del amor, que es la causa final de su filosofía desde su principio, es de un radical optimismo humano que no dejaría de resultar muy rousseauniano porque Feuerbach no hubiese recibido ninguna influencia directa de Rousseau.

El moderno inmanentismo, al tener que negar toda felicidad trascendente, hubo, o de sentar una ética autónoma en el sentido de puramente inmanente, difícilmente eudemonológica, en vista de los hechos, tan contrarios a verificar la clásica identificación de la virtud y la felicidad, o de tender a una eudemonología autónoma de toda ética, o a dejar de poner el fin último del hombre y el valor de la vida en la felicidad. A este extremo tocó Nietzsche, y el comunismo últimamente, al condenar explícita o implícitamente la preocupación individual por la propia felicidad como una preocupación que, cuando menos, distraería de la lucha por el advenimiento de la sociedad sin clases, en la que, aunque se dejase de concebir la felicidad fundamentalmente como el bienestar material de las masas, la felicidad, como quiera que se la concibiese, no tendría por qué volver a ser preocupación del individuo, al aportarla a éste la tal sociedad de suyo o por fuerza. La relación de la felicidad y el superhombre sería cuestión harto más compleja.

El fondo del tema de nuestro tiempo es, pues, el problema metafísico de la naturaleza y la cultura, el bien y el mal, la felicidad y la infelicidad, tan rousseauniano, y socialista –y existencialista– y de todos los tiempos.

Después y al par de las reconocidas o no reconocidas influencias directas o indirectas de Rousseau sobre los movimientos políticos y literarios de la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX, parece que entró *Julia* en un olvido por parte del público del que no era precisamente la adecuada para sacarla la crítica hecha de ella en la segunda mitad del XIX y primera del XX.

> Nos hace falta un esfuerzo de voluntad para leer *La nueva Heloísa*. Sin cesar da la novela en la disertación, el sermón, el aburrimiento.

Estos juicios, respectivamente de Taine y de Mornet, autoridades máximas de la historia y la crítica literarias en general y la segunda de especialista en *La nueva Heloísa*, son sin duda típicos y más que suficientes para contrarrestar la acción de los más favorables de las mismas autoridades y de otras:

> Su idilio toca los corazones más fuertemente aún que sus sátiras. La verdad de *La nueva Heloísa* es la verdad de nosotros mismos y la verdad más misteriosa y más profunda.

Estos otros juicios, de nuevo respectivamente de Taine y Mornet, son, después de los anteriores, como para parecerle al público, empezando por el estudiantil, los debidos al clásico, y mucho menos de

atender por él, nada predispuesto a hacer esfuerzos de voluntad para sobreponerse al aburrimiento de la lectura de una novela, y tan larga. Nuestro Menéndez Pelayo hace suyos los juicios del P. Andrés, pero rebajándolos aún en un punto, con las palabras en que enmarca la cita del jesuita reproducida antes aquí:

> Entre los juicios notables que el libro del P. Andrés contiene sobre la literatura de su tiempo, uno de los más exactos y penetrantes es el de *La nueva Heloísa*...
> Prescindiendo del tono demasiado encomiástico, ¿qué otro juicio formaríamos hoy de la novela de Rousseau?

No sé si ejercerán otra acción los de la crítica más reciente. La conceptuación de los autores se va cambiando con la historia, con los puntos de vista bajo los cuales van viendo el pasado, que va acumulándose para ir siendo olvidado, los sucesivos presentes. De lo que la obra es, y hasta va siendo, para el autor, se pasa a lo que va siendo para los contemporáneos y para la posteridad acreciente. El interés de ella o por ella nace, cambia, muere, resucita. Por las muestras, por las solas dadas aquí, muy diversamente vieron a Rousseau en conjunto, y en particular *Julia*, los contemporáneos y la posteridad inmediata, los han visto los críticos de la segunda mitad del XIX y primera del XX, así por el segundo centenario del nacimiento de él, y los ven los de este último decenio. Éstos los ven bajo los puntos de vista de las formas más recientes de la novela, de la estilística, la psicología profunda y el psicoanálisis, la concepción materialista de la historia y la sociología de la cultura, la filosofía existencialista.[19] En anticipación de ésta, ya en 1912 escribía Unamuno:

> Ha habido entre los hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida. Ahora recuerdo a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, *René*, *Obermann*,[20] Thompson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard... (*Del sentimiento trágico de la vida*, I, al final.)

La inclusión de Rousseau en la lista sería valedera de Rousseau mismo por su vida, sobre todo a partir precisamente de hechos tan

[19] Así, bajo los puntos de vista conjugables de esta filosofía y aquellas formas, puede indagarse el "temporalismo" de *Julia*, particularmente, por ejemplo, lo que toda ella tenga de "en busca del tiempo perdido", o lo que de contrario a esto entrañe singularmente el plan Wolmar.

[20] ¿*Lapsus* o deliberada provocación, agazapado para saltar con la réplica: tan hombres de carne y hueso como los otros?...

vinculados como los que le condujeron a dejar el Hermitage con la composición de *Julia*, más que de esta novela, si ella representa más bien el momento único en la vida del autor señalado en la tercera parte de este trabajo.[21] Mientras que los literatos siguieron haciendo desde el Romanticismo literatura de intención y significación filosófica, tan sólo más o menos propiamente tal y más o menos referente al amor, como en la poesía Goethe, en la novela Balzac, en el teatro Ibsen —para no añadir nombres nuevos—, los filósofos dejaron de hacer bella literatura, incluso para exponer sus ideas, excepto algún caso aislado como el de Renan, aunque algunos escribieron obras tan disímilmente maestras de autobiografía como las de Stuart Mill y Nietzsche, y otros, como éste y antes Schopenhauer y después Bergson, y no únicamente ellos, fueron grandes escritores filosóficos; hasta que volvieron a hacer bella literatura, en una relación, ya más apretada, ya más laxa, con la propia filosofía, y diversamente relativa al amor, principalmente los existencialistas *à la lettre o avant la lettre*: primero Unamuno, sucesivamente Marcel y Sartre, finalmente, aunque en volumen incomparablemente menor, verdaderamente mínimo, hasta Heidegger, que ha insertado aforismos filosóficos entre pequeños poemas en prosa evocativos de ambientes en *Aus der Erfahrung des Denkens*. Cosa parecida pasó con el amor como tema doctrinal: mientras que lo trataron literatos como Balzac y Stendhal, un historiador como Michelet y hombres de ciencia como Freud y sus continuadores, hubo que esperar al presente siglo para que los dominios de la filosofía, estrechados por el positivismo y neokantismo, se ensancharan con la fenomenología y el existencialismo hasta entrar en ellos la "Fenomenología del amor y el odio" de Scheler, *Los estudios sobre el amor* de Ortega y otras aportaciones similares. Lo que no ha habido desde que dejó de cultivarse la poesía didáctica, único género de bella literatura adecuado para ello —pues que la prosa didáctica queda excluida precisamente por el concepto de bella literatura, es ninguna exposición de una filosofía *stricto sensu* en forma de tal literatura.

Tan larga y complicada historia —aunque simplificada en grande—[22] era menester para puntualizar en el correr y recurrir de los géneros, temas, ideas y situaciones a lo largo de ella el lugar literalmente singular

[21] La no inserción de las partes segunda y tercera de este trabajo en el presente volumen de homenaje, ha movido a no insertar ahora, antes y aun después, en esta cuarta parte, cuanto hubiera hecho a aquellas referencias con poco o ningún sentido sin ellas, así, por ejemplo, lo concerniente a la historia de la técnica de la novela, fuera de un par de alusiones.

[22] Y no continuada en todas las líneas hasta hoy, así en la de la novela de amor hasta, digamos, el *Cuarteto de Alejandría*.

que en ella le acredita a *Julia* ya su éxito público inmediato, su éxito histórico todo, tan importante y no tan efímero, y su actualidad –e inactualidad. *Julia* es la obra maestra de la literatura de novela y cuento de los filósofos del dieciocho –*Cartas persas* (las de Saint-Preux desde París son del género, sin los corresponsales exóticos y con otro tono y espíritu), cuentos de Voltaire, novelas de Diderot. El conjunto de sus ingredientes, los de *Zeitkritik* y los demás que hacen de ella una novela social, y los que hacen de ella una novela de ideas o ideológica, especialmente moral y religiosa, todos haciendo de ella en suma una novela filosófica en el sentido amplio y profundo indicado en la primera parte de este trabajo, le dan el contenido y el significado de expresión de toda una época, cultura o sociedad, la de la Ilustración, con su predominio de la francesa y la presencia o incipiencia de factores que promoverán su reemplazo por otra, en fundamental parte aportados por la novela misma o por su autor: expresión propia de la novela en cuanto género sustitutivo del de la epopeya.

Si a la literatura medieval corresponde la gloria de haber dado la más subida expresión literaria al amor platónico,[23] a la novela psicológica moderna le corresponde la de haber dado al amor-pasión una expresión incomparable con la que le han dado los demás géneros literarios, pero no en la novela del Romanticismo, como se pensaría de acuerdo con la idea de haber tenido en éste su *acmé* este género de amor, sino ya antes, precisamente en *Julia*. Ésta puede obtener, como ejemplo literario amplio, en el género de la novela, del amor-pasión, la preferencia sobre cualquier otro, desde el *roman* de Tristán e Iseo inclusive. Pero la gran originalidad y aportación de *Julia* estaría en la complicación de complejos amores, sobre todo tras la instalación de Saint-Preux en la casa de los Wolmar, bajo la forma de la contraposición y conflicto de varios en una misma persona. En la contraposición del amor-pasión y el amor ecuánime, conyugal, moral, se adelanta a Balzac, y no sólo en el tiempo, sino en la concepción y en la técnica: la contraposición de ambos en la misma persona, en vez de repartirlos entre sendas parejas, produce conflictos mucho más íntimamente dramáticos y ricos en posiblidades psicológicas perfectamente actualizadas. La situación íntima de Julia es sumamente compleja y hasta

[23] En ello, después de la obra de Dante, nada equiparable, ni la dada al amor de Amadís por Oriana, ni al de Don Quijote por Dulcinea. No resulta precisamente incomprensible que en el mundo moderno, de raíces tan opuestas a las del cristianismo e islamismo y aun del "celtismo", y en su literatura, haya más que amor platónico, degeneraciones de él, o falsificaciones de su esencia y efectos, como la que se encuentra fabulada en la *Comedia humana*, emparejada a la vez que enfrentada por su autor a la *Divina*: *Beatriz*, así intencionadamente titulada.

turbia, con su "amor" conyugal por Wolmar y su amor platónico por Saint-Preux en el nivel de la conciencia y su amor-pasión por Saint-Preux en el nivel de lo subconsciente e inconsciente. ¿No hay en el fondo de su alma una infidelidad y un adulterio afectivos, si no efectivos en la superficie? Y no mucho menos compleja y si se quiere turbia es la situación íntima de Saint-Preux con su amor platónico por Julia y sus veleidades por Clara en el nivel de la conciencia y su amor-pasión por Julia y la complicidad en la infidelidad y adulterio afectivos de ésta en el nivel de lo subconsciente e inconsciente. Pues ¿y Wolmar, que se casa con Julia a sabiendas y a pesar del amor entre ella y Saint-Preux, que también sabe que ella no le quiere con amor propiamente tal, y que excogita el plan de traer a su casa a Saint-Preux para encargarle de la educación de los hijos de su matrimonio con Julia y casarlo con Clara, previo convencerle de que no quiere a la Julia que ya no es la que había querido, pero que puede quererla como debe en la situación en que lo pone, y convencido él mismo, si no de que tampoco Julia quiere al Saint-Preux que ya no es el que había querido, al menos de que su mujer ya no querrá a su antiguo amante más que como puede querer a tal una casada fiel por virtuosa, o moral y religiosa, y cómo debe quererlo en la situación en que la pone? Y Clara misma ¿no aceptó con Orbe una situación cercana a la de Julia y Wolmar?... Situaciones tales serían hoy muy de actualidad —o ésta sería muy rousseuniana en ellas; pero todo ello haría muy dudoso, cuando menos, el logro del patente afán de Rousseau— movido, no sólo por la destinación personal de su novela, sino tanto de su preocupación por la virtud como el filósofo y el hombre que había decidido ser —por moralizar los amores de sus personajes— que quizá, con el autor, practican la virtud menos que hablan de ella y llegan a hablar de una "virtud de parada", —haciendo de su novela una obra de edificación— lo que sería, en cambio, de todo punto inactual:

> Meditando, de camino, sobre tu última carta, he resuelto recoger en una colección todas las que me has escrito... ella me edificará en todo tiempo, y éstas serán, a mi parecer, las primeras cartas de amor de que se haya hecho tal uso. II, 13 (Saint-Preux a Julia) 205, *cfr.* el Prefacio y la nota final de la novela.

Prescindiendo de esto último, por lo inmediatamente anterior merece Rousseau el título de fundador de la novela psicológica tanto, por lo menos, como Stendhal después o Richardson antes. Entendiéndola *cum grano salis*, puede hacerse la afirmación de que *Julia* es la primera gran novela de la literatura francesa contemporánea.

En todo caso, la confrontación de diversos amores en una misma persona y el entretejimiento de los de cada una con los de otras, opera como las combinaciones químicas: produciendo reacciones en que se desprenden los elementos justo con pureza que destaca sus caracteres. Los del amor-pasión quedaron registrados al comienzo de la primera parte de este trabajo. El amor de Clara y Orbe es conceptuado de "juicioso y apasible amor" de "almas tranquilas" (II 17, 221), lo que autoriza la denominación de amor ecuánime. La confrontación de los amores de Julia revelaría la existencia de algo que falta en el de Julia por Wolmar; que, si no falta, es escaso en el de Wolmar por Julia; que hay en el de Julia por Saint-Preux y el de éste por ella: la emoción y moción específica "amor", irreductible a pura sexualidad, a erotismo y también a lo extra o suprasexual como la estimación personal, todo lo cual se da entre Julia y Wolmar; y que desprendida de la sexualidad, pudiera ser aquello en que consistiese el auténtico amor platónico, lo que haría comprender la relación en que el amor platónico de Julia y Saint-Preux se presenta con su amor-pasión. *Julia* singularmente —la novela en general, aunque sólo fuese por el detalle de que es capaz por la distensibilidad de su volumen como no lo son los otros dos grandes géneros literarios de la actualidad, la poesía y el teatro, se destaca sobre éstos por su aptitud para ser órgano de conocimiento, especialmente del amor, pero también de lo humano todo —y quizá aún de lo no humano. El conocimiento humano dispone de más de un órgano: no sólo el vulgar dispone de los sentidos y de la experiencia de la vida, y el científico de los métodos de las diferentes ciencias; la literatura es también un órgano de conocimiento, y no del vulgar, si tampoco uno científico, pero que puede ser utilizado por el uno y el otro. Y es este ser la literatura órgano de conocimiento uno de los motivos de habérsela apropiado la filosofía haciendo literatura filosófica. Haciendo filosofía literaria es el motivo de la filosofía para apropiarse la literatura el de darse una expresión de las ventajas peculiares de la literaria.

Rousseau empezó lo que había de ser *Julia* para expresarse determinadas vivencias de amor; lo continuó como expresión e instrumento de su amor por Sofía; no pudo dejar de dar en ello expresión a su filosofía: cómo no relacionarse en la novela su filosofía y su vida como en ésta misma, de la que la novela era tal parte. Entre las novelas de filósofos, ninguna tan espontánea de la personalidad del autor, tan expresiva de esta personalidad, por lo que viene a ser una novela romántica entre las de análisis clásico y las primeras realistas —que por análoga razón tienen aún mucho de románticas en Stendhal y en Balzac, si es que no hasta en Flaubert, en razón del

"Madame Bovary soy yo". *Julia* es la única gran novela escrita por un filósofo de renombre no contemporáneo –para no contender en torno de la novelística de Sartre y algún otro. Es una obra maestra de toda la literatura filosófica escrita por literatos y de toda la bella literatura escrita por filósofos. Como novela de filósofo, es fuente de conocimiento de la filosofía del autor tan abundante como las demás obras de éste e insustituible por ellas en más de un punto; y ejemplar único para estudiar las relaciones entre filosofía y literatura desde el lado de la filosofía. *Julia* es una novela filosófica porque narra hechos de la vida motivándolos por factores concebidos en forma de una verdadera filosofía de la vida o de la existencia, del hombre y de la historia, del conocimiento y del universo. Una novela no filosófica no incluiría tal concepción de los factores motivantes de los hechos, aunque incluyese la motivación de éstos por tales factores. Sin duda no hay solución de continuidad entre la mera inclusión de la motivación de los hechos por tales factores y la inclusión de una concepción filosófica de semejante motivación. Una filosofía concebiría los factores motivantes de los hechos de la vida refiriéndose a éstos únicamente en términos generales o no motivando hechos singulares. La filosofía es discurso de ideas generales. La novela, narración de hechos singulares, como los de la vida real, aunque los narrados en ella sean en conjunto imaginarios. Lo novelesco, los hechos, quita a lo filosófico, las ideas, pureza –abstracción– y con ella orden sistemático y puede que hasta rigor, no sólo discursivo, sino ya conceptual, pero le da, en cambio, concreción ilustrativa y puede que hasta demostrativa, en el sentido de lo apuntado sobre la literatura como órgano de conocimiento. Lo filosófico puede menoscabar lo novelesco, pero si no lo menoscaba, como no lo menoscaba en *Julia*, le da una profundidad, un interés, un valor, también *estético*, específico. Así, la novela filosófica –¿o/y la filosofía novelada?– puede tener un subido valor propio entre los más altos de la novela y la filosofía puras.

Leyendo *Julia* bajo los puntos de vista de hoy, literarios, psicológicos, filosóficos, parece imposible no reconocer lo mucho que tiene de anticipativamente actual –y lo hondo que tiene de incontrastablemente inactual, lo uno y lo otro con todo su autor, gran iniciador de temas del futuro reaccionando contra los del presente:[24] por ejemplos más gruesos, que añadir a indicaciones anteriores, el finitismo y nihilismo superados con el desenlace por la eternidad en la plenitud del amor, de la virtud, del Sér, y el irracionalismo fideísta, tendrían la actualidad de

[24] Para ilustración por comparación: Ortega llama temas del presente a los de *su* futuro.

filosofías como la existencialista –religiosa– que parece haber dejado ya de tenerla aguda ella misma; el naturalismo y humanismo optimista tendría la actualidad de la nueva fe en el progreso en que bajo el régimen o el acoso del comunismo se ha alistado la Humanidad del Extremo Oriente al Extremo Occidente pasando, en el medio, por Roma; pero por lo mismo, qué inactual, qué reaccionario, el pesimismo social e histórico, y más aún el individualismo de la soledad: en esta época de "socialización del hombre" por la derecha y por la izquierda, y por la nueva derecha, qué patológicamente arcaico el *individuo* que, después del momento de exultación, pese a todo, precisamente de *Julia*, se repliega sobre sí mismo en un movimiento que irá desde la obsesión frenética de su propia apología contra la sociedad hasta la sosegada fruición íntima de la soledad y de sí mismo en ella –a menos que repliegue semejante no acabaré resultando prenuncio muy lejano de la marcha hoy aún muy futura de la historia, si un buen día se reconociese el error más grave del presente en ni siquiera haberse ocurrido la idea de que la socialización del hombre pudiera no ser el medio esencial, forzoso, único, de lograr el ideal, el fin de la justicia social.

Pero todo esto –todo este trabajo, no es, no puede ser más que la expresión de la perspectiva vista, y en el momento de firmarlo, por quien lo hace.

Fragmento I

Toda la composición de *Julia* tiene su origen, como la de toda obra asimilable a ella, en la composición de ella por el autor entre determinadas circunstancias de su vida coactuantes con su personalidad.

La primera de las dos grandes partes de la novela debió de originarse, efectivamente, con la espontaneidad con que cuenta que se originó el libro IX de las *Confesiones*. Rousseau creó la pareja que acabó siendo la de Julia y Clara para tener en la soledad y la imaginación los amores que no había logrado, que no parecía haber de lograr en realidad dentro de la sociedad humana. La composición de la que acabó siendo la primera de las dos grandes partes de la novela, empezó sin prever la segunda, por no tener el destinatario que parece esencial a toda obra de la expresión verbal, a toda expresión verbal.

La composición de la que acabó siendo la segunda de las dos grandes partes, tuvo quizá desde el comienzo un destinatario, Sofía de Houdetot, que pasó a ser el primero de la novela entera, antes de que pasara a ser destinatario de ésta también el amante de Sofía y de que acabara siendo el de la novela definitiva el público. *Julia* resulta ser así una novela de destinación tan circunstancial, de destinatario tan individual, tan personal, como lo han sido, más que las novelas y las obras literarias extensas en general, las pequeñas, como principalmente las de la poesía lírica. Malogrado su amor-pasión por Sofía, en quien había encarnado Julia, a pesar de la diferencia de físico y de carácter, y, por esto mismo, quizá también Clara; malogrado sea por resistencia o esquividad de Sofía, decepción de ésta, timidez o abstención de Rousseau y decepción también de Sofía, con una u otra intervención de la virtud, bajo la especie de la fidelidad de la amante y del amigo a Saint-Lambert, concibe Rousseau, ya por sí solo, ya incitado de alguna suerte por uno u otro de los amantes o ambos, un *ménage à trois* real para el cual debió de ser órgano de convencimiento, del cual fue en todo caso realización literaria el de la novela. Novela de "destino" (destinación) circunstancial que requiere sea la del triunfo de la virtud... y se vuelve la del triunfo del amor al frustarse el "desti-

no" (la destinación) El no llegar a tiempo a su destino, no quita la índole destinativa.

Es posible, sin embargo, que Rousseau acabara objetivando la fabulación, con su significado erótico, ético, eudemonológico, filosófico todo, independientemente ya de cualquier relación con Sofía y Saint-Lambert –en el sentido de la *Paradoja del Comediante* de su amigo y enemigo Diderot: según éste, no sólo el comediante puede representar tanto mejor su papel cuanto menos se identifique personalmente –existencialmente– con él, sino que también el literato puede fabular tan significativa y en todo perfectamente, como fabulando más o menos su propia vida y personalidad, concibiendo una fábula y dándole expresión en desasida contemplación de ella en su serle ajena en cuanto no fuesen los valores literarios, y publicitarios que le moverían a concebirla y darle expresión.

En todo caso, lo que *Julia* significa *de* la vida y personalidad del autor contribuye decisivamente a situarla en la obra y la vida de éste.

La novela era el género que más se prestaba a una suma rousseauniana (no necesita haber sido deliberada), porque en él cabe la didáctica, pero en ésta no cabe la "poesía".

El género novela le hizo posible a Rousseau dar en ella expresión a sus ideas como en sus obras doctrinales y a su personalidad como no podía darla en estas obras y pudo sólo en las autobiográficas.

La felicidad es el tema que une las obras sociales y las individuales.

Y la novela es de la época de su vida en que ésta y su pensamiento llegan a una madurez en que, a pesar de críticas de la sociedad y de los filósofos como las que contiene *Julia*, que por lo demás se inician con la obra misma del pensador, con el primer *Discurso*, todavía no hay nada del resentimiento (rencor) enconado, la paradójica misantropía de aquel amante de la Humanidad y la manía persecutoria que enloquecen sus años posteriores y motivan las obras autobiográficas, entre las que los *Diálogos* dan la expresión más al enloquecimiento. La vida y la obra de Rousseau se dividieron en las dos partes que reconoció él mismo, renunciando a ser autor propiamente tal, según él, para no serlo sino de los escritos de reivindicación de su vida, personalidad y obra anterior. Y puede decirse que las dos partes culminan, en cierto sentido, respectivamente en *Julia*, apoteosis de la Julia encarnación de todos los ideales de Rousseau, y *Rousseau juez de Juan Jacobo*, por lo que cada una de ellas podría cifrarse en los títulos "Julia y Rousseau" y "Juan Jacobo y Rousseau", también respectivamente, y el todo en el de "Julia y Juan Jacobo".

Tal madurez se manifiesta también en el logro artístico de la novela, perfecto para mi gusto, a pesar de toda la crítica adversa.

El año en que Rousseau cumple los cincuenta es el de la publicación del *Contrato* y la del *Emilio*, que pone fin a los seis fecundos años de Montmorency, motivando los terribles ocho años siguientes de errabundez.

Julia, trabajada en simultaneidad con el *Emilio* y el *Contrato* es la primera de las tres obras que se da al público, quizá no tanto por haber sido anterior su iniciación, cuanto por haber sido no sólo ésta, sino también su composición toda y terminación, en definitiva, menos penosa, más gozosa.

Por todo ello, bien pudiera ser *Julia* la obra maestra de Rousseau, aunque él mismo prefiera el *Emilio* y la posteridad haya acabado por preferir las *Confesiones* o las *Rêveries*.

También pudiera ser la obra maestra de Rousseau por su lugar en la historia de la cultura –hay que decir, pues su lugar en la historia no se reduce al que tiene estrictamente en la historia de la literatura como novela y en la historia de la filosofía como novela filosófica y obra de un filósofo.

Fragmento II

A *Julia* me la hace singularmente interesante todo lo siguiente.

Soy esencialmente un profesor, "corolariamente" un autor.

Como profesor y autor soy esencialmente un crítico de la filosofía, por vocación profesionalizada, en consecuencia sancionadora de una soberbia juvenil –y mantenida por ella misma;

de la literatura, por vocación de gusto predilecto, de predilección sostenida a lo largo de la vida, desde antes de la vocación filosófica y después de la decepción de ésta, concomitantemente de la obstinación en ésta, pero sin decepción por su parte.

Como crítico filosófico-literario me interesan especialmente las obras de intersección de la filosofía y la literatura –de las que son parte de especial importancia objetiva-¡intersubjetiva! e interés subjetivo las de amor (¡interés anti-*Deslinde*!).

Pues, en toda la literatura universal, incluyendo la filosófica y la de amor, no hay más que *una* obra que sea, a una, una obra filosófico-literaria de amor como *Julia*.

Por todo, aunque ocasionalmente actualizado mi interés singular por ella, estaba potencialmente en mi trayectoria intelectual, y debo aprovechar la ocasión para que la actualización sea entelequia. Es un caso límite de la potenciación de lo ocasional, de la salvación de la vida, que se integra, más que del yo a la circunstancia, de ocasiones impuestas por ésta.

SEGUNDA PARTE

LAS *CRÍTICAS* DE KANT

INTRODUCCIÓN: *SEIS LECCIONES*

Durante los cursos académicos de 1945 y 1946 explicó el autor —en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México— la *Crítica de la razón pura*, y durante los de 1947 y 1948, respectivamente, la *de la razón práctica* y la *del juicio*. Antes de iniciar la explicación de la *Crítica de la razón práctica* resumió la *de la razón pura* en cuatro lecciones, y antes de iniciar la explicación de la *Crítica del juicio* releyó las cuatro lecciones y resumió en una la explicación de la *de la razón práctica*.

Aquellas cinco lecciones no fueron ni una pura exposición abreviada del contenido de las críticas de la *razón pura* y de la *razón práctica*, ni una pura interpretación o crítica, a su vez, de ellas, ni una pura localización histórica de las obras, sino algo de cada una de estas cosas, al ser, en suma y más propiamente que nada, una exposición de la idea que el autor se había hecho de la esencia filosófica y la significación histórica de las dos *Críticas* a lo largo de la explicación de ellas.

Una exposición semejante puede, a pesar de su subjetividad, tener interés, incluso el más subido. Quizá ninguna filosofía ni exposición de filosofía alguna sea más que la exposición de la idea que el autor se haya hecho del objeto de su filosofía o de su exposición; ni, por tanto, el interés de ninguna filosofía ni exposición de filosofía alguna, más que el de lo que se llama "cambiar ideas", que se gradúa, naturalmente, por la valía de las ideas mismas y por la de los autores en la medida en que la de aquéllas depende de la de éstos.

En todo caso, al conocer las cinco lecciones, que habían permanecido inéditas, el Departamento de Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, juzgó que los estudiantes de Filosofía y aun otros, amigos y cultivadores de la disciplina, podían encontrar en la publicación de ellas, completadas con una acerca de la *Crítica del juicio*, nociones sobre las tres *Críticas* kantianas y sobre su puesto en la historia de la filosofía y puntos de vista para entenderlas y apreciarlas, instructivos o estimulantes del conocimiento de las obras, y hasta de

la reflexión personal sobre ellas, y que no podrían encontrar en otra publicación, ni siquiera de mayor extensión y detalle; el autor cedió, quizá sólo vanidosamente, a tal juicio y la publicación de las lecciones completadas al nombrado Departamento, al que por juicio y publicación expresa aquí su sentido agradecimiento.

Las cinco lecciones primeras se reproducen sin más que:

Leves retoques, adiciones y supresiones en algunos pasajes, entre las últimas las referencias a los cursos sin sentido para no asistentes a ellos; tres adiciones algo más considerables, al final de los números 12, 22 y en el aparte penúltimo del 24.

La anteposición e intercalación de títulos, para hacer resaltar los sucesivos temas, o el orden del discurso, como se puede y es útil hacer ante los ojos de los lectores, aunque no se pueda, por útil que también fuese, para los oídos de los oyentes sin insistencias enfadosas ya oralmente, pues; no se diga para lectores; la adición de una nota conveniente, si no indispensable, para aclarar y justificar un punto que podía producir oscuridad y parecer injustificado.

Se renunció al intento de cambiar el estilo de lecciones escritas para leídas a un auditorio por un estilo de libro escrito para lectores, al exigir la realización del intento una refundición estilística que pareció indeseable: lo vivo y lo personal del estilo de lecciones escritas para leídas a un auditorio pueden ser un atractivo y un incentivo no desdeñables didácticamente.

La reproducción de las cinco primeras lecciones en la forma indicada en los apartes anteriores no significa que el autor no escribiera hoy otras, si se tratara de escribirlas hoy; significa que no se cree en conciencia obligado a renegarlas, ni a pesar de las deficiencias, desaciertos y hasta errores —¡no, puntos discutibles!— que tengan, como obra de la limitación y la falibilidad del autor, sobre las humanas en general.

La sexta lección se redactó para la presente publicación, sobre la base de las notas del curso explicativo de la *Crítica del juicio*, suficientemente detalladas para poder hacer tal, pero controlando la redacción con una relectura cursoria de la obra. Y procurando toda la congruencia y uniformidad posibles con las cinco primeras lecciones después de los años trascurridos entre la redacción de las unas y la de la otra.

Junio de 1959.

LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

I

LA *CRÍTICA* COMO TEORÍA DE LA MATEMÁTICA Y LA METAFÍSICA

1. *Advertencia previa sobre la historicidad*

Las obras de filosofía, como las obras literarias, como las obras de arte, como las obras de la cultura humana en general, no tienen una "objetividad" tan independiente de la "subjetividad" humana, que decir *lo que ellas sean* no sea forzosamente, ineludiblemente, un *decirlo históricamente sucesivos sujetos*; en el caso presente los distintos expositores, intérpretes, críticos, continuadores o renovadores o no de Kant, desde este mismo hasta aquí y ahora yo. Con la complicación, todavía, de que a los expositores, intérpretes, críticos hay que aplicarles lo acabado de decir. Por ejemplo, si la obra de Kant fue objeto de una prolongación *sui generis* por Fichte, Schelling, Hegel, de una renovación igualmente *sui generis* por el neokantismo, la obra de aquellos tres grandes representantes del idealismo alemán, la obra del neokantismo ha sido a su vez objeto de exposiciones, interpretaciones, críticas, continuaciones, renovaciones por parte de los posteriores. Tal es la insuperable constitución de la historia de la filosofía, de la cultura humana en general, de la historia, pura y simplemente. Constitución en que lo anterior va siendo asumido por lo posterior, lo que va pasando al pasado por los sucesivos presentes, en un proceso infinito si la historia misma de la humanidad hubiese de ser infinita, pero sólo en tal supuesto.

Lo que voy a decir aquí *no puede* ser sino, pues, la visión de Kant que no sola y simplemente sus obras, sino toda la historia de la filosofía y toda la demás filosofía que me ha sido posible llegar a saber,

incluso todo lo demás que me haya sido dado llegar a saber *y vivir*, me han hecho llegar a tener *en este momento*... Cuando, por tanto, diga "es", o emplee otras expresiones de sentido parejo, entiendan ustedes siempre: "es para mí", "me parece", etc. En una visión semejante no es "inevitable", sino bien fundado y fecundo, el prolongar las líneas de la visión, el completar ésta.

2. *El tema, problema y punto de partida de la* Crítica

La *Crítica de la razón pura* se presenta desde el prólogo –al menos o sobre todo desde el prólogo a la segunda edición– como *una teoría o filosofía de la historia de la Matemática, de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza y de la Metafísica tradicional*, para decirlo con toda precisión. En efecto, su tema es el problema de las razones de ser del "camino seguro" recorrido desde sus orígenes en Grecia por la Matemática, desde tiempos recientes en los de Kant por la Ciencia de la Naturaleza, y *no recorrido* desde sus orígenes, coetáneos de los de la Matemática en Grecia, por la Metafísica tradicional. El prólogo de la segunda edición habla del "camino seguro" recorrido también por la Lógica, pero ésta no es tomada en consideración por la obra en los mismos términos que la Matemática, la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza y la Metafísica tradicional. El mismo prólogo habla, en el contexto de referencia, de la "Física" o de la "Ciencia Natural" y no de la "Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza", pero la obra se ocupa tan sólo con aquella Física o Ciencia Natural "pura" que puede considerarse como la parte fundamental y metafísica de la Física o Ciencia Natural. Ésta debería haber empezado a recorrer el camino seguro de la ciencia al puesto desempeñado por su parte metafísica en su método moderno.

Desde la introducción que sigue a los prólogos y a lo largo de la obra, Kant toma la Matemática, la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza y la Metafísica tradicional, no con la vaga generalidad con que corrientemente se toman nombres como éstos, sino con una precisión absoluta. La Matemática es el cuerpo integrado por los "juicios" –definiciones, axiomas, postulados, teoremas...– formulados por los matemáticos a lo largo de la historia. La Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza es el cuerpo, incomparablemente menor, integrado por los juicios "todas las intuiciones son magnitudes extensivas", "en todos los fenómenos tiene lo real que es un objeto de la sensación magnitud intensiva"; "en todo cambio de los fenómenos persiste la sustancia, y el *quantum* de la misma ni se aumenta, ni se disminuye en la naturaleza"; "todas las

alteraciones acaecen según la ley de la vinculación de la causa y el efecto"; "todas las sustancias, hasta donde pueden percibirse a la vez en el espacio, están en universal acción recíproca"; "lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia es posible"; "lo que coincide con las condiciones materiales de la experiencia es real"; "aquello cuya coincidencia con lo real está determinado por condiciones generales de la experiencia es necesario". Éstos son los juicios integrantes del cuerpo de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza. Ni uno más –ni uno menos, verdaderamente. La Metafísica tradicional es el cuerpo integrado por los juicios de la Psicología, la Cosmología y la Teología racionales tal como Kant lo encontró, en sus inmediaciones históricas, articulado por la que bien puede llamarse escuela leibniziana, y hasta escolástica leibniziana, representada principalmente por Wolff.

La imagen del "camino seguro", del prólogo, se encuentra desde la introducción sustituida por un sistema de conceptos. Los juicios integrantes de la Matemática, de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza, de la Metafísica tradicional, son juicios en los que, por un lado, del sujeto se predican notas que no forman parte de la comprensión del concepto del sujeto; por otro lado, esta predicación no se hace fundándose en una experiencia que presente el sujeto con tales notas, sino antes de toda experiencia semejante, aparte de toda experiencia semejante: son juicios *sintéticos "a priori"*. Pero mientras que los juicios de la Matemática y de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza de hecho han asentido todos los que han llegado a conocerlos, y para cualquiera que llegue a conocerlos no podrá menos de ser evidente que cualquiera que llegue a conocerlos no podrá menos de asentir a ellos, es decir, los juicios de la Matemática y de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza tienen una "validez universal", ésta no la tienen los juicios de la Metafísica tradicional. La imagen del "camino seguro" queda así sustituida por este sistema de conceptos: "la Matemática desde su origen en Grecia y la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza desde cierto momento de los tiempos modernos han recorrido un camino seguro" quiere decir: están integradas por juicios sintéticos *a priori* de validez universal; "La Metafísica tradicional no ha recorrido desde sus orígenes en Grecia el mismo 'camino seguro'" quiere decir: está integrada por juicios sintéticos *a priori* sin validez universal. La *historia* peculiar de la Matemática y de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza, integración en sendos cuerpos sistemáticos de los juicios ya formulados sucesivamente por los distintos matemáticos, ya enunciados o sobreentendidos siempre por los físicos, los científicos y los filósofos de la naturaleza, es la historia de la *validez universal*; la *historia* privativa de la Metafísica tradicional,

no reconocimiento por cada metafísico de los cuerpos de juicios articulados por cada uno de los demás, es la historia de la *falta de validez universal*. Sin embargo, algunas observaciones. Kant habla también de la validez universal en el sentido de validez de los juicios para todos los objetos que en cada caso puedan figurar en ellos como sujetos, o sea, en un sentido *objetivo*, y no sólo en el sentido de validez de los juicios para todos los sujetos que puedan llegar a conocerlos, sentido *intersubjetivo* o, más sumariamente, *subjetivo*; pero la objetiva se reduce a la subjetiva, puesto que de lo que se trata es en definitiva de si la validez de los juicios para todos los objetos vale o no para todos los sujetos. Kant no habla sólo de "validez universal" de los juicios, o falta de ella, sino también de "necesidad" o no de los mismos; pero reduce la necesidad a la validez, al hacer de ésta el criterio de aquélla. Hume fue el último antes de Kant que puso en tela de juicio algunos de los integrantes de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza: ya, pues, los juicios de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza no tendrían validez universal; pero quienes han puesto en tela de juicio los de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza admitirían su validez objetiva *aparente*, negándoles sólo la *real* bajo las apariencias, mientras que los filósofos negarían hasta la validez objetiva aparente de los juicios de sus cofrades... Kant no estudia exclusivamente los juicios integrantes de la Psicología, Cosmología y Teología racionales de la escuela leibniziana, sino también, por lo menos en el caso de la Cosmología, los juicios opuestos; en general y a través del cuerpo escolástico leibniziano, recoge y sistematiza a su modo la Metafísica en general de la tradición de Occidente.

Y ahora, la teoría de la doble historia. ¿Por qué ella? ¿Por qué, mientras que los juicios de la Matemática y de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza "gozan" de validez universal, los de la Metafísica tradicional no habían logrado hasta los días de Kant, ni han logrado hasta los nuestros, semejante goce, los pobres?

3. *La sensibilidad y sus objetos*

La teoría kantiana *de la historia* de la Matemática, la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza y la Metafísica tradicional es una teoría *del entendimiento o de la razón humana*, tomando por lo pronto estos términos de "entendimiento" y "razón" como sinónimos del sentido más amplio posible.[1] El entendimiento o la razón humana

[1] Esta inicial identificación del entendimiento y la razón, a reserva de distinguirlos posteriormente como lo hace Kant, se debió a la necesidad de presentar la doctrina de

en este sentido está integrado por varias "facultades". La primera, la "sensibilidad", la facultad del entendimiento o razón, siempre en el mismo sentido más amplio, de cada sujeto humano individual, de ser "afectado" por algo que no forma parte de ninguno de ellos, es decir, del entendimiento o razón de ninguno de los sujetos humanos individuales. Este algo afecta a las sensibilidades de los sujetos causando en ellas las "sensaciones" que comprenden también los "sentimientos sensibles". Pero la *sensibilidad* no es simplemente la facultad vacía, carente de toda consistencia propia, de ser afectado *el entendimiento o la razón* con las sensaciones. La sensibilidad tiene una consistencia propia. Consiste en, está constituida por el espacio y el tiempo. La *Crítica de la razón pura* prueba que el espacio y el tiempo no son lo que se imagina el vulgo e incluso había pensado la generalidad de los filósofos hasta Kant: unas cosas reales en las que vienen a ser, son y dejan de ser las demás cosas reales. La *Crítica* prueba que el espacio y el tiempo son maneras o *formas* de ver o *intuir* que el entendimiento o la razón de todos los sujetos humanos tiene *antes* o *aparte de toda sensación*, de todo ser afectado. El entendimiento o la razón es afectado con las sensaciones según éstas sus propias formas. El entendimiento o la razón *espacia* y *fecha* o *data* las sensaciones, o da a éstas la forma del espacio y la forma del tiempo, y así se *lleva a cabo* la "formación" de los "objetos" *de la sensibilidad*, de los "objetos" *sensibles*, y se *inicia* la "formación" de los "objetos" del *entendimiento o de la razón* que son *más que "objetos" simplemente sensibles*. Todo esto es lo que la *Crítica* significa sintéticamente con la fórmula: "el espacio y el tiempo son *intuiciones puras 'a priori'* ".

4. *Las categorías y los objetos formados con ellas*

Pero el entendimiento o la razón de todos los sujetos humanos no tiene por consistencia propia únicamente la de la sensibilidad, las intuiciones puras *a priori* del espacio y el tiempo. Tiene por consistencia propia además una que ya no es de la sensibilidad. El entendimiento o la razón de todos los sujetos humanos además consiste en, está constituido por los "conceptos" de "unidad", "pluralidad", "totali-

éste en la línea de la filosofía del entendimiento humano que empieza expresamente con Locke, como una doctrina que busca la solución al problema capital planteado por tal filosofía, el del innatismo o apriorismo subjetivo en el conocimiento de la realidad objetiva, mediante la distinción entre el entendimiento como *a priori* subjetivo de validez objetiva teórica o científica fenoménica y la razón (no práctica) como *a priori* subjetivo sin validez objetiva teórica o científica nouménica.

dad", "realidad", "negación", "limitación", "inherencia", "causalidad", "comunidad", "posibilidad" e "imposibilidad", "existencia" e "inexistencia", "necesidad" y "contingencia", estos 12 o 15, ni uno más ni uno menos. Estos conceptos son maneras o formas, ya no de ver o *intuir*, sino de *concebir, conceptuar* o *relacionar* y *ordenar* los "objetos sensibles" en el sentido de "objetos" formados solamente por las sensaciones y el espacio y el tiempo. Estos "objetos" sensibles, relacionados u ordenados en unidad, pluralidad o totalidad, como pertenecientes a una clase de lo real, no pertenecientes a ella o pertenecientes a cualquier otra menos a ella; concebidos como inherentes unos a otros, causas y efectos unos de otros, en comunidad de acción recíproca unos sobre otros; conceptuados de posibles o imposibles, existentes o inexistentes, necesarios o contingentes, son los "objetos sensibles" en su sentido plenario, que son más que los objetos sensibles en el sentido de objetos formados solamente por las sensaciones y el espacio y el tiempo. A los "objetos sensibles" en su sentido plenario los llama la *Crítica* "fenómenos", y al orden que, al formarlos a ellos mismos, resulta formado por ellos, lo llama la "experiencia" científica, porque sólo en ésta alcanza tal orden su plenitud. Los "fenómenos" están, pues, "formados" por los objetos "formados" por las sensaciones y el espacio y el tiempo y por los conceptos enumerados. Estos conceptos, que el entendimiento o la razón de todos los sujetos humanos tiene, *es, antes* o *aparte* de toda sensación, de todo ser afectado, son tan *a priori*, pues, como las intuiciones del espacio y el tiempo. A tales conceptos, *a priori* constitutivos del entendimiento o razón de todos los sujetos humanos y "formadores" de los "fenómenos" o de la "experiencia", da la *Crítica* el nombre venerable de "categorías". El entendimiento o la razón de todos los sujetos humanos tiene, pues, una consistencia propia, integrada por las intuiciones del espacio y el tiempo y por las categorías. Con estas sus formas de intuir y concebir o conceptuar da "forma" a las sensaciones, exclusivamente en último término, y "forma" los "fenómenos" o la "experiencia". Éstos a su vez resultan así "formados" por, consistentes en las sensaciones con las formas intuitivas del espacio y el tiempo y las formas conceptuales de las categorías. Y la "experiencia", científica y todo, no rebasa la base de las sensaciones, resulta en definitiva "experiencia sensible".

5. *Distinción del entendimiento y la razón*

Mas he aquí que el entendimiento o la razón de todos los sujetos humanos consiste todavía en operar *con las categorías* en dos "formas".

Una es la acabada de resumir: aplicar las categorías a los objetos sensibles en el sentido de los objetos formados por las sensaciones y el espacio y el tiempo, y formar los fenómenos o la experiencia sensible. La otra forma de operar el entendimiento o la razón de todos los sujetos humanos con las categorías consiste en ampliar el anterior operar más allá de *todo* fenómeno, de *toda* experiencia sensible: no sólo de todo fenómeno, de toda experiencia sensible *real* ya, sino de todo fenómeno o experiencia sensible simplemente *posible*. Cuando los metafísicos conciben el alma como la sustancia a que son inherentes los fenómenos psíquicos, o el mundo como la universal totalidad de los fenómenos físicos, o a Dios, su entendimiento o razón concibe objetos por definición más allá de todo *fenómeno o experiencia* psíquicos, de todo *fenómeno* o *experiencia* físicos *posibles*. La sustancia psíquica, la totalidad de los fenómenos físicos, Dios, por definición *no pueden* ser *fenómenos*, objetos de experiencia sensible o *empírica*, jamás. El entendimiento o la razón de los metafísicos que conciben semejantes objetos opera extendiendo, o extiende operativamente, los conceptos de *un* objeto o ser *total* y *real*, sustancia a la que son *inherentes* los objetos sensibles, o *causa* de la que estos objetos son *efectos*, objeto o ser no sólo posible, ni siquiera existente, sino incluso *necesario*, más allá de todo fenómeno o experiencia sensible posibles. La *Crítica* da el nombre de "entendimiento" a la facultad, del entendimiento o razón de todos los sujetos humanos, de operar con las categorías; y el nombre de "razón", a la facultad, del mismo entendimiento o razón de todos los sujetos humanos, de operar con las categorías en las dos formas indicadas. Dado que el entendimiento no puede operar con las categorías sino en alguna de las dos formas, quizá fuera menos expuesto a confusión dar el nombre de "entendimiento" a la facultad de operar con las categorías en la primera forma y el de "razón" a la de operar con las categorías en la segunda. En todo caso, debemos en adelante distinguir kantianamente entre "entendimiento" y "razón". La *Crítica* da asimismo el nombre de "Ideas", que habría que pronunciar como debe escribirse, con mayúscula, a los 3 objetos a que se reducen los concebidos por la resumida forma de operar de los metafísicos: el alma, el mundo, Dios. Cabe decir que el entendimiento o la razón de todos los sujetos humanos consiste en, está constituido por las 2 intuiciones del espacio y el tiempo, las 12 o 15 categorías, operando en aplicación a los objetos de la sensibilidad, y las 3 Ideas. Total, 17 o 20 ingredientes, ni uno más ni uno menos, una vez aún.

6. *Crítica de la Matemática, la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza y la Metafísica tradicional o de la Razón Pura*

Mediante la teoría acabada de resumir explica la *Crítica* la validez universal, la historia de los juicios sintéticos *a priori* de la Matemática y de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza, y la falta de validez universal de los juicios sintéticos *a priori* de la Metafísica tradicional. La Matemática se reduce en la *Crítica* a la de la cantidad *extensa* o la Geometría y a la de la *cantidad* en general o la Aritmética. Los juicios de la Geometría tienen por objeto, representado, conceptuado, en los respectivos sujetos, las figuras geométricas o relaciones entre ellas, o lo que es lo mismo, partes o modalidades del espacio, o en último término, el espacio mismo. Éste era una forma constitutiva de los fenómenos de la experiencia sensible. Un fenómeno de la experiencia sensible "externa" no es posible sino en forma espacial. Recordemos que "todas las intuiciones son magnitudes extensivas". En este juicio el término "intuiciones" equivale al de fenómeno de la experiencia sensible "externa". Los juicios de la Geometría, los juicios sobre el espacio, son, pues, juicios sobre una forma constitutiva de fenómenos de la experiencia sensible, sobre una forma sin la cual no son posibles estos fenómenos ni la experiencia misma integrada por ellos. Por consiguiente, los juicios de la Geometría, los juicios sobre el espacio, valdrán para todo fenómeno de la experiencia sensible "externa" que le sea posible intuir a todo sujeto humano individual, valdrán para toda experiencia sensible "externa" posible, o en conclusión, tendrán validez universal objetiva y subjetiva. Lo mismo pasa, *mutatis mutandis*, con los juicios de la Aritmética y de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza. Los juicios de la Aritmética tienen por objetos, conceptuados en los respectivos sujetos, los números. Lo que las figuras geométricas eran al espacio, son los números al tiempo. Los juicios de la Aritmética tienen por objeto, en último término, el tiempo. Éste es una forma de todos los fenómenos de la experiencia sensible. Los juicios de la Aritmética, los juicios sobre el tiempo, son, igual que los juicios de la Geometría, que los juicios sobre el espacio, juicios sobre una forma sin la cual tampoco son posibles los fenómenos de la experiencia sensible ni esta misma. Por consiguiente, los juicios de la Aritmética, los juicios sobre el tiempo, valdrán igualmente para todo fenómeno de la experiencia sensible que le sea posible intuir a todo sujeto humano individual, valdrán para toda experiencia sensible posible, o tendrán validez universal objetiva y subjetiva. Los juicios de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza son juicios sobre la extensión, la intensidad, la sustancialidad, la causalidad, la acción re-

cíproca, la posibilidad, la realidad, la necesidad de los fenómenos de la experiencia sensible. La extensión, la intensidad, la sustancialidad, la causalidad, etc., de los fenómenos de la experiencia sensible las deben estos fenómenos a su estar formados por las categorías. No es posible un fenómeno de la experiencia sensible, externa o total, que no sea extenso, intenso, etc. Por consiguiente, los juicios sobre la extensión, intensidad, etc., de los fenómenos de la experiencia sensible, los juicios de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza, no pueden menos de tener validez universal objetiva y subjetiva. Con los únicos juicios sintéticos *a priori* con los que no pasa lo mismo, ni siquiera *mutatis mutandis*, es con los juicios de la Metafísica tradicional. Estos juicios tienen por objetos las Ideas del alma, el mundo y Dios. Estas Ideas no son formas de ningún fenómeno de la experiencia sensible, ni siquiera de ningún fenómeno *posible*, de ninguna experiencia sensible *posible*. Las tres Ideas son Ideas de objetos concebidos operando con las categorías aparte de todo fenómeno o experiencia sensible incluso posibles. Por consiguiente, ninguna de las tres Ideas puede tener validez para ningún fenómeno o experiencia sensible, ni siquiera posibles; ni por tanto puede esta validez objetiva, inexistente, tener validez para todos los sujetos humanos individuales o validez universal subjetiva. Las Ideas, sin validez objetiva alguna, sólo tienen validez para los sujetos que las "idean", lo que implica el reconocerlas válidas, no simplemente el formárselas. De otra manera. Los sujetos humanos individuales no pueden menos de reconocer todos la validez de los juicios sobre las formas constitutivas de todos los fenómenos de la experiencia sensible, externa o total; pero pueden reconocer o no reconocer la validez de los juicios sobre unas Ideas que no constituyen ningún fenómeno de la experiencia sensible, sino que son ideadas por unos sujetos humanos individuales y por otros no... La experiencia sensible impone a todos los sujetos humanos individuales el asentimiento a los juicios sobre las formas constitutivas de sus fenómenos, de ella misma, de la experiencia sensible. No hay experiencia sensible que imponga a todos los sujetos humanos individuales el asentimiento a los juicios sobre unas Ideas no constitutivas de fenómeno alguno, de experiencia sensible alguna... La historia es historia de unanimidad donde es historia de los juicios sobre los ingredientes de la experiencia sensible común a todos los sujetos humanos individuales. La historia es historia del tropo de Agripa, de la discrepancia entre los filósofos, donde es historia de los juicios sobre las ideas ideadas por unos filósofos y no por otros. Es un hecho que todos los matemáticos y todos los metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza, que todos los hombres concuerdan en sus juicios matemáticos y metafísicos científicos-naturales.

Es un hecho que no todos los filósofos, que no todos los hombres concuerdan en sus juicios psicológicos, cosmológicos y teológicos racionales. El primer hecho es simplemente la manifestación de este otro: el hecho de que las intuiciones del espacio y el tiempo y las categorías son comunes a todos los hombres y comunes a todos los hombres y todos los fenómenos de la experiencia sensible. El segundo hecho es simplemente la manifestación de este otro: el hecho de que las Ideas del alma, del mundo y de Dios no son comunes a todos los hombres, ni menos a todos los hombres y todos los fenómenos de la experiencia sensible. La aportación de Kant en la *Crítica de la razón pura* puede reducirse a esto: a haber descubierto tras el hecho de la unanimidad de los hombres en Matemática y en Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza y tras el hecho de la discrepancia de los hombres en Psicología, Cosmología y Teología Racionales, el doble hecho también de la comunidad subjetiva y objetiva de las intuiciones del espacio y del tiempo y de las categorías y la falta de comunidad subjetiva y objetiva de las Ideas del alma, del mundo y de Dios. Como tras de los dos primeros hechos nadie había visto antes el doble hecho segundo, la aportación de Kant en la *Crítica de la razón pura* es un verdadero y gran descubrimiento. "*Crítica de la razón pura*" significa lo siguiente. El término de "razón pura" oscila en la *Crítica* entre dos significaciones cardinales. "Razón *pura*", a saber, de toda experiencia sensible, son juntamente la sensibilidad, el entendimiento y la razón en cuanto, constituidas por el espacio y el tiempo y las categorías, dan origen a la Matemática, la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza y la Metafísica tradicional aparte de toda experiencia sensible o *a priori*. "Razón *pura*" de toda experiencia sensible es exclusivamente la razón en cuanto idea las Ideas del alma, del mundo y de Dios o da origen a la Metafísica tradicional aparte o *a priori* de toda experiencia sensible incluso posible. "Crítica" de la razón pura significa discernimiento de esta doble pureza de la razón.

7. *La imaginación y la unidad trascendental de la apercepción*

Mas en la *Crítica de la razón pura* el entendimiento o la razón de los sujetos humanos no se integra de la sensibilidad, el entendimiento y la razón o de las intuiciones puras, las categorías y las Ideas. El espacio y el tiempo dan forma a las sensaciones y forman los objetos sensibles formados por las sensaciones y el espacio y el tiempo. Las categorías dan forma a estos objetos y forman los fenómenos de la experiencia sensible, forman la experiencia sensible misma. Las categorías idean las Ideas del alma, del mundo, de Dios... Pero ni el espacio y el tiempo,

ni las categorías dan forma a las sensaciones, ni forman los fenómenos y la experiencia sensible, ni idean las Ideas por sí solos. El espacio y el tiempo dan forma a las sensaciones, las categorías forman los fenómenos y la experiencia e idean las Ideas por obra de la imaginación. En rigor, es la imaginación la facultad que da las formas del espacio y el tiempo a las sensaciones, forma con las categorías los fenómenos y la experiencia, idea con las categorías las Ideas. La *Crítica de la razón pura* no *explica*, propiamente, cómo la imaginación da las formas del espacio y el tiempo a las sensaciones, ni cómo idea con las categorías las Ideas. Sólo explica, propiamente, cómo la imaginación forma con las categorías los fenómenos. La imaginación imagina cada una de las categorías bajo la forma del tiempo. Por ejemplo, imagina la categoría de causalidad, el concepto de "*por* esto, esto otro", bajo la forma temporal de la sucesión "*tras* esto, esto otro". Estas imágenes de las categorías bajo la forma del tiempo o en forma temporal las llama Kant "esquemas". Los esquemas son el intermediario entre las categorías y los objetos integrados por las sensaciones y el espacio y el tiempo mismo. Las categorías no forman por sí solas, directamente, los fenómenos. Son las categorías conformadas ya en los esquemas lo que forma los fenómenos. La imaginación es también lo que idea con las categorías las Ideas. A las categorías les da la sensibilidad los objetos integrados por las sensaciones y el espacio y el tiempo, y las categorías forman con estos objetos los fenómenos. A las categorías les da la imaginación ciertas imágenes, y la imaginación idea con las categorías y estas imágenes las Ideas. La imaginación es la que da su unidad radical a la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Cierto es que tal unidad parece darla la representación "yo pienso" que acompaña a todas las demás representaciones de todo sujeto humano y que Kant llama la "*unidad* trascendental de la apercepción", intimidante expresión que quiere decir lo siguiente. "Apercepción" es la percepción que se tiene de las demás percepciones y fenómenos de conciencia en general, o pura y simplemente esta conciencia. "Trascendental" es lo que se refiere a la vez a la sensibilidad, el entendimiento o la razón y a sus objetos, los fenómenos y las Ideas; así, el espacio y el tiempo, las categorías, el conocimiento que se tiene por medio de éstas y de aquéllos. "Unidad trascendental de la apercepción" quiere decir, pues, la unidad que el espacio y el tiempo, las categorías, el conocimiento que se tiene por medio de éstas y de aquéllos tienen a su vez, la unidad de la sensibilidad, el entendimiento y la razón en cuanto integrados por ingredientes que son a la vez ingredientes de los fenómenos y de las Ideas. La unidad de tales ingredientes de las facultades resulta así la condición de la unidad de sus objetos, de la experiencia y de las

Ideas. El "yo pienso" que acompaña a todas las demás representaciones, representa así la unidad de la conciencia, es la versión kantiana del *cogito* cartesiano, unitaria totalidad de las *cogitaciones* o los fenómenos de conciencia. Pero no menos cierto que todo esto es que el "yo pienso" es una representación vacía, es la representación simplemente formal de la unidad de la conciencia trascendental, la unidad simplemente formal de esta conciencia. Lo que realmente unifica la conciencia trascendental es la imaginación, que, repito, da las formas del espacio y el tiempo a las sensaciones, une las categorías con el tiempo en los esquemas y forma con éstos los fenómenos, e idea con las categorías las Ideas. La imaginación resulta, en suma, la facultad principal. Y sin embargo, la *Crítica de la razón pura*, que dedica sendas divisiones a la sensibilidad, el entendimiento y la razón, no dedica ninguna a la imaginación. Sólo trata de ésta donde no puede menos de hacerlo al tratar de las otras tres facultades.

8. *Metafísica de la Naturaleza y Metafísica de las Costumbres*

Pero queda aún lo más importante. Aunque ello se encuentra ya en el prólogo de la segunda edición, es sólo a medida que se avanza por la *Crítica* como se va haciendo patente decisiva, definitivamente la intención de la obra. La obra entera acaba revelándose como simple medio para un fin: el fin de deslindar la Metafísica de la Naturaleza y la Metafísica de las Costumbres. "Deslindar", es decir, poner lindes o límites a la Metafísica de la Naturaleza, por una parte, para, por la otra parte, dejar explayarse sin límites semejantes a la Metafísica de las Costumbres. La Metafísica en general de la tradición era Metafísica de la Naturaleza. "De la Naturaleza", es decir, que partía de fenómenos naturales, incluso de un sólo fenómeno natural, bien que el más patente y universal, el más esencial de todos los fenómenos naturales, el fenómeno del movimiento o cambio, del ser y no ser, de la contingencia de todos los demás fenómenos naturales. Pero "Metafísica", es decir, que partiendo de tal fenómeno, iba más allá de todo fenómeno, iba hasta la razón de ser inmutable y necesaria de los fenómenos, hasta el puro Ser, razón de ser de los fenómenos, dando así razón de éstos –y *razón* de ese puro Ser, objeto eminente de la *fe* religiosa. El no haber logrado entrar esta Metafísica de la Naturaleza por el "camino seguro" había llegado a ser incluso la negación de la posibilidad de ella misma, de la Metafísica de la Naturaleza, como en Hume; en todo caso, representaba el mayor de los peligros para el dar razón de los fenómenos, para el dar razón del objeto eminente de la fe. Pero ¿y si se limitasen los alcances, las pretensiones de la Metafísica de la

Naturaleza al reducido ámbito de los juicios científico-naturales acerca de los cuales hay la misma unanimidad que acerca de los juicios matemáticos, no quedaría abierta la posibilidad de otra Metafísica, que por otra vía entrase en el "camino seguro" hasta llegar a dar razón, aunque quizá tampoco unánime, del objeto eminente de la fe? Pero con esto tocamos a los supuestos históricos y a los propósitos –históricos también, de Kant, que serán tema de las lecciones siguientes.

II

LA INTENCIÓN Y LOS ABISMOS DE LA *CRÍTICA*

La lección anterior expuso cómo la *Crítica de la razón pura* es una teoría de la historia de la Matemática, la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza y la Metafísica tradicional, teoría consistente en una teoría del entendimiento o la razón humana, ambos términos tomados como sinónimos del más amplio sentido posible; y acabó apuntando cómo tal teoría se denunciaba medio para el fin de *deslindar* de la Metafísica de la Naturaleza una Metafísica de las Costumbres, poniendo a la primera lindes o límites que permitieran a la segunda explayarse sin ellos. La presente lección va a ocuparse con este deslinde, dejándose para las lecciones siguientes la explicación y el enjuiciamiento históricos –que "históricos" no pueden menos de ser– de la teoría en general y del deslinde en especial.

A Kant le interesa ante todo poner límites a la Metafísica de la Naturaleza. Recuérdese por qué. Porque la historia de la Metafísica tradicional, Metafísica de la Naturaleza, había llegado a constituir la amenaza más mortal para el dar razón de la fe religiosa, para esta misma. Tan urgente, por lo menos, como hacer entrar de una buena vez a la Metafísica por el "camino seguro", era limitarla. El ideal era aunar ambas operaciones. Pero este punto pertenece a la explicación asignada a las lecciones siguientes. Por ahora, el tema no es la explicación histórica del deslinde, sino este mismo todavía.

9. *El doble uso de las categorías y las Ideas*

A la Metafísica de la Naturaleza se le impone la limitación *radicalmente* mostrando que la sensibilidad, el entendimiento, la razón y la imaginación humanas, están sometidas a la siguiente limitación: el espacio y el tiempo y las categorías no tienen validez universal objetiva, ni subjetiva, *más que para los fenómenos* integrantes de la experiencia que es experiencia *sensible* en lo bajo, por *científica* que sea en lo alto. Objetos, lo que se dice objetos, reales, dados, para todos los

sujetos humanos, no hay más que los objetos sensibles en su sentido plenario, los fenómenos de la experiencia. El espacio y el tiempo y las categorías no valen para más objetos que éstos, no valen más que para los fenómenos, es decir, no forman más objetos que éstos, que los fenómenos. Pero a cambio de no valer *más que* para los fenómenos, el espacio y el tiempo y las categorías valen para *todos* los fenómenos, para todos los *objetos* sensibles, y valen para todos los *sujetos* humanos en el doble sentido de que contribuyen a integrar a cada uno de estos sujetos y estos objetos dados a todos estos sujetos. Es lo que Kant formula en los términos de la "realidad empírica" e "idealidad trascendental" del espacio y el tiempo y las categorías. En cuanto a las Ideas, la lección anterior resumió cómo había dos maneras de operar las categorías, o con ellas: "formar" con ellas y las sensaciones "conformadas" ya por el espacio y el tiempo los fenómenos, la obra del "entendimiento", en el sentido menos expuesto a confusión que se sugirió para este término; "formar" con ellas y ciertas imágenes las Ideas del alma, del mundo y de Dios, la obra de la "razón", en el sentido menos expuesto a confusión que se sugirió también para este otro término. Porque de las categorías y las Ideas se puede hacer "uso", éste es el término kantiano, de dos maneras. Los metafísicos idean con las categorías y ciertas imágenes las Ideas del alma, del mundo y de Dios como Ideas de objetos, de seres reales –necesario, incluso, por lo menos uno–, no en la experiencia sensible, pero sí más allá de ella, hasta de la posible. Los metafísicos hacen, pues, uso de las categorías para "constituir" con ellas –y con las imágenes correspondientes– objetos reales más allá de toda experiencia sensible posible. Los metafísicos hacen, en suma, de las categorías un "uso constitutivo" de objetos reales más allá de toda experiencia sensible posible. Es el "uso constitutivo" *de las categorías*, más bien que *de las Ideas*. Pero de las Ideas así formadas hacen uso, para dar a los fenómenos psiquícos, a los fenómenos físicos, a todos los fenómenos, a la experiencia, su unidad universal, los cultivadores de la Ciencia de la Naturaleza física y psíquica –no se olvide que la experiencia, si es en lo más bajo la sensible, es en lo más alto la científica. Es el "uso regulativo" *de las Ideas* –aquí sí. "Regulativo", porque en este uso son las Ideas las reglas, la regla, de la prosecución ordenada de la formación de los fenómenos por o con las categorías –y las sensaciones conformadas por el espacio y el tiempo– "indefinidamente". Recuérdese que las categorías eran los conceptos de relación y ordenación, de las sensaciones conformadas por el espacio y el tiempo, en los fenómenos de *la* experiencia. Esta relación y ordenación de los fenómenos en plural, pero dotados cada uno de unidad e integrables en totalidades; como fenómenos de tal o cual realidad y

no de otra, o de cualquier realidad menos tal o cual; como sustancias de accidentes, como causas y efectos, como fenómenos en acción recíproca y comunidad, como fenómenos no sólo posibles y reales, sino incluso necesarios; esta relación y ordenación de los fenómenos *debe* proseguirse "indefinidamente". Sólo esta prosecución indefinida va integrando, *totalizando*, la experiencia. "Indefinidamente", porque tal es la índole de semejante prosecución, la índole del relacionar y ordenar mismos los fenómenos. Kant emplea los términos de la familia del término "indefinido" para diferenciar precisamente tal índole de la que presentan las Ideas, para designar la cual emplea, con la tradición, los términos de la familia del término "infinito". Y así puede decirse que la experiencia es al par finita e indefinida. El "debe" que subrayé prosódicamente hace un momento no significa sólo el deber, que sería moral, de proseguir la relación y ordenación de los fenómenos de la ciencia, sino también la forzosidad de hecho, por la naturaleza de las cosas mismas de que se trata, de *proseguirla*, la imposibilidad de hecho, por la naturaleza de las cosas mismas de que se trata, de *finalizarla*. Se trata, en conclusión, de que la formación de los fenómenos por o con las categorías es, por su propia naturaleza, e incluso en la ciencia, indefinida –de hecho. En suma, las categorías pueden usarse para constituir los fenómenos y para constituir las Ideas; éstas, como constituidas por las categorías y como reglas del uso de las categorías para constituir los fenómenos.

En el uso regulativo de las Ideas en la ciencia tienen las Ideas la misma realidad empírica e idealidad trascendental que el espacio y el tiempo y las categorías. Pero en el uso constitutivo de las categorías en las Ideas carecen las categorías y las Ideas de realidad empírica –y de idealidad trascendental: la "idealidad trascendental" es el término kantiano para la doble comunidad del espacio, el tiempo, las categorías y las Ideas a todos los sujetos humanos y a todos los fenómenos. Es, pues, la ideación de las Ideas del alma, del mundo y de Dios lo que, por una parte, acaba de dar a la experiencia de los sujetos humanos su universal unidad, su alcance máximo –y limitación definitiva, y, por otra parte, deja en libertad ilimitada a la Metafísica de las Costumbres; porque es el doble hecho, de la realidad empírica y la idealidad trascendental de las categorías y de las Ideas en el uso de éstas para regular o reglar la ciencia, y de la irrealidad empírica y la falta de idealidad trascendental de las categorías y de las Ideas en el uso de las categorías para constituir las Ideas, lo que precisamente pone límites a la Metafísica de la Naturaleza y libra de ellos a la Metafísica de las Costumbres.

10. *El fenomenismo de Kant y el idealismo de Berkeley*

La "ciencia", el "saber", en sentido riguroso, propio, queda limitado a los fenómenos de la experiencia sensible; pero a cambio de ello la ciencia o el saber vale para todos estos objetos y para todos los sujetos humanos. Es el "fenomenismo" o "fenomenalismo" kantiano, que hay que entender de la siguiente manera. No es un "idealismo", en el sentido de Berkeley. El idealismo de Berkeley consiste en reducir las cosas materiales del "hombre ingenuo" exclusivamente a "ideas" de cada uno de los sujetos humanos individuales. El fenomenismo de Kant no reduce las cosas materiales del hombre ingenuo exclusivamente a fenómenos de cada uno de los sujetos humanos individuales. La sensibilidad de cada uno de estos sujetos es afectada, con las sensaciones, por algo que no se reduce a fenómenos de cada uno de los sujetos humanos individuales, sino que es independiente de éstos y no conocido científicamente, no "sabido" por ellos: la "cosa en sí" o el "noúmeno". Pero, sobre todo, el fenomenismo de Kant no reduce las cosas materiales del hombre ingenuo a simples "ideas" de cada uno de los sujetos humanos individuales; reduce las cosas materiales del hombre ingenuo a fenómenos dados a todos los sujetos humanos por obra del espacio y el tiempo y las categorías, incluyendo el uso regulativo en éstas de las Ideas; reduce las cosas materiales del hombre ingenuo a fenómenos "formados" por el espacio y el tiempo y las categorías —incluyendo el uso regulativo en éstas de las Ideas— con las sensaciones. El espacio, el tiempo y las categorías, incluyendo el uso regulativo en éstas de las Ideas, integran igualmente a cada uno de los sujetos humanos individuales. En este integrar igualmente a cada uno de los sujetos humanos individuales, del espacio, el tiempo y las categorías, incluyendo el uso regulativo en éstas de las Ideas, radica la constitución de éstos en el sujeto supra-individual, universal, universalmente humano, que es el llamado "sujeto trascendental". Berkeley reduce las cosas materiales del hombre ingenuo exclusivamente a "ideas" de cada uno de los sujetos humanos individuales. Kant reduce las mismas cosas al sujeto trascendental, en el sentido de que éste "forma" con las sensaciones los fenómenos de la experiencia. La consecuencia es que, mientras que en Berkeley cada sujeto individual con sus ideas no está relacionado con los demás con las suyas más que por el intermedio de la acción divina que causa en todos ideas iguales o semejantes, en Kant los fenómenos integran una experiencia común a todos los sujetos humanos individuales. Y es la "idealidad trascendental" de espacio, tiempo y categorías, incluyendo el uso regulativo en éstas de las Ideas, la razón de ser de su "realidad empírica". Es por "formar" con las sensaciones los

fenómenos, por lo que no es posible un fenómeno sin forma espacial o temporal, sin forma categorial, sin que forme parte de la experiencia en vía de totalización, o para el que no valgan el espacio o el tiempo y las categorías —o los juicios sobre el espacio o el tiempo o sobre lo categorial de los fenómenos, sobre la magnitud extensiva o intensiva, la causalidad, la realidad, etc., de los mismos, o los juicios de la Matemática y de la Metafísica de la Naturaleza limitada a los juicios sobre lo categorial de los fenómenos. O así es cómo el fenomenismo o fenomenalismo kantiano resulta el "idealismo trascendental" —que ya en la lección anterior figuró bajo la especie de la reducción de la validez objetiva de los juicios de la Matemática y de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza a su validez subjetiva. Por todo lo que acabo de apuntar, ya desde la lección anterior no he empleado indiferentemente las expresiones "sujetos humanos individuales" y "sujetos humanos": he empleado la primera en los casos en que se trataba de los sujetos humanos individuales exclusivamente; la segunda, en los casos en que se trataba o podía tratar de los sujetos humanos individuales y del sujeto trascendental.

11. *El orden posible de la libertad...*

La ciencia o el saber, incluyendo la Metafísica de la Naturaleza limitada a los juicios sobre lo categorial de los fenómenos, queda limitada a los fenómenos, a la experiencia, efectiva o posible —pero la realidad total no queda limitada a los fenómenos, a la experiencia, ni siquiera a la posible, a la ciencia o el saber. Sólo que Kant no recae en la tradicional ampliación de la ciencia o el saber hasta más allá de la experiencia incluso posible. La coincidencia y la diferencia entre la tradición metafísica y Kant son éstas: ambas extienden *la realidad total* más allá de la experiencia sensible incluso posible; mas para la tradición metafísica esta extensión es una extensión *de la ciencia o el saber* más allá de la experiencia sensible incluso posible, la cual resulta así toda la experiencia sensible, pero *no toda la ciencia o todo el saber*, mientras que para Kant la extensión de la realidad total más allá de la experiencia sensible incluso posible *no* es una extensión *de la ciencia o el saber* más allá de la experiencia sensible incluso posible, la cual resulta así *toda la experiencia* sensible *y toda la ciencia o todo el saber*, a la vez. Pero ¿qué es lo que es para Kant la extensión de la realidad total más allá de la experiencia sensible incluso posible, si no es una extensión de la ciencia o el saber?

La especie bajo la cual se encuentra en la *Crítica de la razón pura* la extensión de la realidad total más allá de la experiencia sensi-

ble incluso posible es la siguiente. Recuérdese el último juicio integrante de la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza: "aquello cuya coincidencia con lo real está determinada por condiciones generales de la experiencia es necesario". Más breve y claramente a una: lo real determinado por condiciones generales de la experiencia no es simplemente real, es necesario. Las condiciones generales de la experiencia son el espacio, el tiempo y las categorías, incluyendo el uso regulativo en éstas de las Ideas. Lo real determinado por estas condiciones son los fenómenos de la experiencia, es la experiencia. La experiencia, pues, en cuanto determinada, en cuanto "formada" por el espacio, el tiempo y las categorías, incluyendo el uso regulativo en éstas de las Ideas, no es simplemente real, es necesaria. La experiencia es un orden de necesidad, de determinación. El determinismo de las "leyes de la naturaleza", de la Ciencia de la Naturaleza, culmina en esta necesidad o determinación de la experiencia por estar "formada" por el espacio, el tiempo y las categorías, incluyendo el uso regulativo en éstas de las Ideas —o esta necesidad o determinación es la razón radical de ser de la determinación o necesidad de las leyes de la naturaleza, del valor universal y *a priori* de los juicios sintéticos, no sólo de la Matemática y de la *Metafísica* de la Ciencia de la Naturaleza, sino de la *Ciencia* de la Naturaleza. La experiencia es, pues, un orden de necesidad, de determinación. Pero, a la inversa, y éste es el punto decisivo, un orden de necesidad, de determinación, es exclusivamente la experiencia. Las condiciones generales de la experiencia, tiempo, espacio, categorías, incluyendo el uso regulativo en éstas de las Ideas, que son las condiciones de la determinación o necesidad de la experiencia, son condiciones *de la experiencia*, exclusivamente. Por lo tanto, resulta *posible*, más allá de la experiencia sensible incluso posible, un orden que no sea de necesidad, de determinación. Este orden, en la *Crítica de la razón pura* se presenta, en primer término, simplemente como *posible*. Pero la *Crítica de la razón pura* trata justamente de asegurar su *posibilidad* contra la negación de esta posibilidad a que había llegado la Metafísica en general, constituyendo la amenaza más mortal para la fe. De aseverar no sólo su *posibilidad*, sino su *realidad*, se encargará la *Crítica de la razón práctica*.

El posible orden de no necesidad, de indeterminación, se presenta en la *Crítica de la razón pura*, en segundo término, como un orden de *libertad*. La necesidad, la determinación vale sólo para los fenómenos: la libertad es posible en el noúmeno, en la cosa en sí. Lo que en este punto viene a ser la *Crítica de la razón pura* puede reducirse a

esto: a sentar un doble orden de la realidad total, el de la experiencia sensible incluso posible o fenoménico y el de la realidad situada más allá de la experiencia sensible incluso posible o nouménico. En un solo orden real, necesidad y libertad serían imposibles sin contradicción; y estando la necesidad fundada, requerida por el *factum* de la ciencia, por la validez de sus juicios, lo que resultaría imposible sería la libertad. Pero habiendo dos órdenes de la realidad, a pesar de la necesidad en el uno es en el otro la libertad perfectamente *posible*.

Este doble orden, de la efectiva necesidad fenoménica y la posible libertad nouménica, se presenta en la *Crítica de la razón pura*, en tercer término, como un orden de la "causación necesaria" o predeterminada, de la cadena de la causalidad indefinida no sólo *hacia* delante, sino *desde* atrás, y un orden de la "causación por libertad" o de la posibilidad de iniciar sin predeterminación, en absoluto, creadoramente, una cadena causal. Hay aquí una no muy feliz confusión o por lo menos fusión de las categorías de la causalidad y la necesidad. La ciencia y la metafísica tradicionales venían concibiendo el determinismo universal bajo la especie de la causalidad. La *Crítica de la razón pura* hace de la casualidad *una* de las categorías cuya *totalidad* condiciona la necesidad de la experiencia en su totalización indefinida. Si hay *una* categoría en que el condicionamiento de la necesidad que llevan a cabo todas culmine, no es la categoría de la *causalidad*, sino la última de las categorías, la categoría de la *necesidad*. Fue sin duda el tradicional enfrentamiento de la causalidad y la libertad lo que llevó a Kant a semejante confusión o fusión; pero el enfrentamiento propio de la construcción entera de la *Crítica de la razón pura* es el enfrentamiento de la *necesidad*, condicionada por la categoría de la "causalidad" en un punto, por la categoría de la "necesidad" en el punto culminante, por las categorías en su totalidad en rigor, y la *libertad*. No de la *sola causalidad*, sino de *toda necesidad* es el correlato antitético la *libertad*.

Pero ¿por qué de toda necesidad es el correlato antitético precisamente la *libertad*? ¿Por qué la predilección por este concepto de todo "el idealismo alemán"? ¿Por qué ya en la *Crítica de la razón pura* se presenta el orden de la cosa en sí, del noúmeno, fundamentalmente bajo la especie de la *libertad*?...

12. ...*como orden de la fe moral*

Mas lo decisivo es la especie bajo la cual se presenta la realidad situada más allá de la experiencia sensible incluso posible, las Ideas en el

correspondiente uso constitutivo de las categorías, el orden de la cosa en sí, del noúmeno, de la libertad, en la *Crítica de la razón pura*, en cuarto y último término. La especie bajo la cual se presentaba en la tradición metafísica era la especie de la *ciencia* o del *saber*. Pero Kant no recae en la tradición metafísica. ¿Lo presentará, entonces, bajo la otra especie tradicional también, bajo la especie de la *fe*? ¿Se quedará Kant en un simple fideísta más, de la línea que venía prosiguiéndose desde Escoto y Occam hasta –Hume? Escoto y Occam mutilan crecientemente la Teología racional de la tradición en favor de la fe. Y los *Diálogos sobre religión natural* de Hume acaban prácticamente con la declaración: "Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primero y más esencial paso hacia el ser un buen fiel cristiano." Sea irónica o no, esta declaración implica no ver más alternativa, al saber o a la ciencia de lo situado más allá de la experiencia incluso posible, que la fe. Pero Kant encuentra entre la *ciencia* o el *saber* y la *fe doctrinal* un tercio no excluso: la *fe moral. Ciencia* y *saber* pueden identificarse con especial facilidad en alemán, donde *saber* se dice *"Wissen"* y *Ciencia "Wissenschaft"*. Del *"Wissen"* o *saber* no se distingue sólo el *"Glauben"* o *creer –doctrinal*, sino de uno y otro el *"Glauben"* o *creer moral*. La realidad situada más allá de la experiencia sensible incluso posible, las Ideas en el correspondiente uso constitutivo de las categorías, el orden de la cosa en sí, del noúmeno, de la libertad, se presenta en la *Crítica de la razón pura*, en último término –último ya en el orden del libro, pues son las páginas 617 a 625 de las 642 de toda la *Crítica* las que tienen "del opinar, saber y creer" por el tema verdaderamente decisivo que están ustedes viendo, aunque no lo hayan visto las exposiciones e interpretaciones más corrientes y molientes de Kant, que hacen la impresión de haberse la lectura de la *Crítica* por sus autores detenido muchas páginas antes de la 617–; la realidad situada más allá de la experiencia sensible incluso posible, las Ideas en el correspondiente uso constitutivo de las categorías, el orden de la cosa en sí, del noúmeno, de la libertad, se presenta en la *Crítica de la razón pura*, en último término, bajo la especie de la "fe moral". En el uso constitutivo de las categorías en las Ideas, el alma, el mundo y Dios no son *objetos conocidos científicamente* o *sabidos*, porque objetos tales no son ni los sólo intuidos sensiblemente con intuiciones "ciegas", ni los sólo "pensados" con conceptos "vacíos", sino los intuidos con intuiciones iluminadas por los conceptos y pensados con conceptos rellenos por las intuiciones, y los fenómenos solos son objetos tales. En el uso constitutivo de las categorías en las Ideas, el alma, el mundo y Dios son Ideas simplemente "pensadas" con los conceptos vacíos que son las categorías cuando

no se opera con ellas para "formar" los fenómenos ni se hace de las Ideas uso para reglar la experiencia *–pero no son esto exclusivamente*. Son o pueden ser peculiares objetos de la peculiar "fe moral". "La fe meramente doctrinal tiene algo de vacilante... Totalmente distinto es lo que pasa con la *fe moral*. Aquí es absolutamente necesario que suceda algo, a saber, que yo preste obediencia a la ley moral en todas sus partes. El fin está aquí inesquivablemente fijado, y según toda la evidencia de que soy capaz no es posible sino una sola condición bajo la cual armonice este fin con todos los demás fines y de esta suerte tenga validez práctica, a saber, que haya un Dios y una vida futura... Pero como la ley moral es a la vez mi regla de conducta... no podré menos de creer en la existencia de Dios y en una vida futura, ni de estar seguro de que nada puede hacer vacilar esta fe, porque si algo la hiciese vacilar, quedarían por los suelos mis propios principios prácticos, a los que no puedo renunciar sin ser despreciable a mis propios ojos. De esta suerte nos queda, aún después de desvanecerse todos los ambiciosos designios de una razón flotante por encima de los límites de toda experiencia, nos queda bastante todavía para tener motivo de estar satisfechos en sentido práctico. Sin duda que nadie podrá gloriarse de que *sabe* que hay un Dios y una vida futura... Todo saber (cuando concierne a un objeto de la mera razón) es comunicable... No, la convicción no es certeza lógica, sino *moral*, y como descansa en fundamentos subjetivos (del carácter moral), ni siquiera puedo decir: *es* moralmente cierto que hay un Dios, etc., sino: *estoy* moralmente cierto, etc. Es decir: la fe en Dios y en otro mundo está tan entretejida con mi carácter moral, que si es escaso el peligro que corro de perder este último, no es mayor el cuidado que experimento por la posibilidad de que me arrebaten jamás la primera." Tales son los términos mismos de la *Crítica de la razón pura*. En el prólogo a su segunda edición dice Kant que las variantes de esta edición no se extienden más allá del fin del primer capítulo de la Dialéctica Trascendental. Hay una anécdota según la cual Kant habría escrito la *Crítica de la razón práctica* para deshacer el efecto que la *Crítica de la razón pura* había hecho en su fiel y piadoso criado, el buen Lambert. Es una anécdota oriunda de un nivel histórico identificable con toda precisión de las interpretaciones de Kant. En contra de la anécdota y del nivel entero de que es oriunda, se puede sostener con fundamento pleno que la *Crítica de la razón pura* desde su introducción se dirige a lo que resultó la *Crítica de la razón práctica*. Que la ya inicial intención final de la *Crítica de la razón pura* es el superar el antagonismo del *saber científico* de lo más allá de la experiencia sensible incluso posible y de la *fe doctrinal* en ello, de la tradicional Metafísica de la Naturaleza

y la tradicional fe religiosa, por medio del concepto de "fe moral", que desarrolla crecientemente el curso de la *Crítica de la razón pura* y que acaba de desarrollar la *Crítica de la razón práctica*, o por medio de una nueva Metafísica, la Metafísica de las Costumbres. El concepto de fe queda dividido en los de fe doctrinal y fe moral, para superar la limitación del primero por medio del segundo. La Metafísica queda dividida en Metafísica de la Naturaleza y Metafísica de las Costumbres, para superar la limitación de la primera con la segunda. El concepto de fe moral y la Metafísica de las Costumbres se identifican como el germinal núcleo de un ser viviente y este mismo incluso en la plenitud de su desarrollo.

Pero en la *Crítica de la razón pura* queda todavía un último complejo de abismos, a que asomarse.

Acabamos de leer en la fiel versión que he hecho del texto mismo de la *Crítica* que si el saber *a priori* es comunicable, la fe moral es individual. La fe en Dios y en la vida futura es una práctica *convicción*, pero sólo para cada quien que sea una individualidad, una personalidad moral. Si uno acepta la inmoralidad, con la incredulidad, con el inmanentismo... ¿O cabe una moralidad incrédula, inmanente?... Adviértase ya aquí hasta qué punto se interpreta corrientemente mal la autonomía de la ética kantiana. Corrientemente se opone a la ética teológica o heterónoma por excelencia la ética autónoma de Kant. Pero la ética de una moralidad inmanente sería mucho más autónoma que la ética kantiana y la ética teológica, aproximadas por su referencia trascendente, aunque distanciadas por ser esta referencia en la una una postulación de la fe moral, en la otra todo un saber y no sólo una fe doctrinal.

La Metafísica de la Naturaleza entra por el camino seguro de la ciencia limitándose a la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza y dejando explayarse sin límites a la Metafísica de las Costumbres, que en cambio no entra por el camino seguro de la ciencia, si "camino seguro" era imagen para el concepto de "validez subjetiva universal" y la fe moral tiene validez subjetiva, pero no universalidad más que en el supuesto, superlativamente problemático, de que tan esencial al hombre como se ha concebido tradicionalmente la razón fuera el carácter moral *strictissimo sensu* o el sentimiento de la dignidad moral de la persona. Ahora bien, no parecen cosas muy distintas la subjetividad de la fe moral y el reconocimiento de las Ideas por quienes las idean, ni en el último fondo este reconocimiento y aquella fe. Soterrada aquí podría haber una inconsecuencia fundamental del pensamiento kantiano a la que quizá no se le haya hecho toda la debida justicia.

13. *La irracionalidad de lo racional...*

Una pregunta que quizá se hayan hasta repetido ustedes a lo largo de la segunda parte de la lección anterior y de la primera de la presente, es ésta: pero ¿por qué se idean las Ideas del alma, del mundo y de Dios, o más rigurosa y fundadamente, por qué se hace de las categorías no sólo el uso constitutivo de los fenómenos, sino también el constitutivo de las Ideas? Ahora es posible con inteligibilidad la respuesta. A hacer de las categorías uso constitutivo para idear las Ideas y hacer de éstas uso regulativo y en cuanto constituidas por las categorías *mueven* las "necesidades de la razón". Pero éstas resultan de dos clases. Una es la necesidad de reglar la ciencia. Pero otra es la necesidad sentida por el carácter moral de que el deber armonice con todos los demás fines, o más verazmente, con el fin supremo, total, último, de la felicidad. En la necesidad de la razón que es la de reglar la ciencia, la "razón" significa esta misma regulación: es la "perfección" del entendimiento o facultad de "formar" con las categorías los fenómenos, la experiencia. En la necesidad de la razón que es la del uso de las Ideas en cuanto constituidas por las categorías y la del carácter moral, la "razón" resulta el avatar kantiano de —el "corazón" pascaliano, que tiene razones que la razón no conoce. La "razón pura" pasa a ser "razón práctica". La libertad y moralidad de la personalidad moral y la fe moral en la vida futura y en Dios se fundan mutuamente. Pero la libertad y moralidad de la personalidad moral, la personalidad moral misma es —un *factum*. En este *factum* de la libertad y moralidad, de la personalidad, se funda, en el sentido de que la requiere para ser, la Metafísica de las Costumbres —como en el *factum* de la Ciencia Matemática y Natural se funda, en el mismo sentido, de requerirla para ser, la teoría kantiana de la sensibilidad, el entendimiento y la razón en el sentido del uso regulativo de las Ideas. Es más. La limitación kantiana de la Metafísica de la Naturaleza está *motivada* por el *factum* de la moralidad de la personalidad que es Kant: si éste no hubiera sido el carácter moral que era, no habría experimentado la necesidad de limitar la Metafísica de la Naturaleza para salvar la fe, bajo la especie de la fe moral. El *factum* de la ciencia, la limitación de la Metafísica de la Naturaleza, la *Crítica de la razón pura*, el *factum* del carácter moral de Kant, la *Crítica de la razón práctica* y la Metafísica de las Costumbres, resultan así unidos en una radical unidad fáctica. Nota radical de la *Crítica de la razón pura*, que a lo largo de la obra puede señalarse en cuantos pasajes de la misma se halla incluso expresa, es la de que la constitución del entendimiento o la razón humana en el sentido más amplio es un hecho último o puro; un hecho que da razón del *factum*

de la ciencia, de la historia de ésta, de la historia de la Metafísica, pero del que a su vez no se da razón; el cual se queda, por tanto, en hecho último, en puro hecho. Las "formas" de la sensibilidad, las categorías, las Ideas son las 2, las 12 o 15, las 3 que respectivamente son. Por ser las que son dan razón de la ciencia y de la Metafísica tradicional, de la historia de una y otra, pero ¿por qué son las 2, las 12 o 15, las 3 que son? Es un hecho, sin más razón. Es un hecho que hay una Física y una Psicología como partes de la Ciencia Natural. Es un hecho que hay fenómenos físicos y psíquicos como partes de la experiencia. Las Ideas del alma, del mundo y de Dios dan razón, en el uso regulativo de ellas, de la Psicología, de la Física, de la Ciencia Natural. Si hubiese, además de la Física y de la Psicología, una tercera ciencia natural; si hubiese, además de los fenómenos físicos y psíquicos, una tercera clase de fenómenos, debiera haber una cuarta Idea... Pero es un hecho que no hay más ciencias naturales que las físicas y las psicológicas, que no hay más fenómenos que los físicos y los psíquicos. Es un hecho, sin más razón. Y así resulta, en conclusión, que la racionalidad entera de la ciencia, de la experiencia, que la razón humana entera gravita sobre un hecho, es un hecho sin razón, irracional. Lo racional es, radicalmente, irracional...

14. ...*y la finitud del hombre*...

Este hecho se presenta en la *Crítica de la razón pura* bajo una especie –especial. El *factum* de la ciencia es últimamente el *factum* de la historia indefinida de la misma. Ya anteriormente en esta lección nos encontramos con este hecho. Allá, cuando al referirme por primera vez al uso regulativo de las Ideas, hube de concluir diciendo: "Se trata, en conclusión, de que la formación de los fenómenos por o con las categorías es, por su propia naturaleza, e incluso en la ciencia, indefinida –de hecho." Se trata, en efecto, del *hecho* de una determinada *naturaleza*, de la *facticidad* de una *esencia*, en suma, de un hecho –pura y simplemente, último. Mas lo interesante decisivamente es que este hecho revela una concepción del hombre como un ser esencialmente –en movimiento. Y claro es que si un ser es *esencialmente* un ser *en movimiento*, ha de seguir moviéndose mientras –sea; su detención... el finalizar la formación de los fenómenos por o con las categorías –y las sensaciones conformadas por el espacio y el tiempo –sería *su propio* fin. Ahora hemos visto la unión de este hecho con el *factum* del carácter moral y con la fe moral. Pero aún nos queda algo que ver. Recuérdese que el fenómeno del movimiento, del cambio de las "sustancias sensibles", era el fenómeno de que partía desde

los presocráticos, formalmente desde Aristóteles, la Metafísica de la Naturaleza. Ahora nos encontramos con el movimiento constituyendo radicalmente el ser del hombre. ¿No habrá una relación radical también entre el móvil ser del hombre y –la historia indefinida de la ciencia y el carácter moral y la fe moral? Ha quedado de manifiesto la relación entre el carácter moral y la fe moral. Ha quedado de manifiesto la relación entre la libertad y el carácter moral: la posibilidad de la libertad en el orden nouménico es la condición de la posibilidad de la moralidad misma, del carácter moral mismo. (¿Será por esto simplemente por lo que la predilección del idealismo alemán por la libertad?). Ha quedado de manifiesto la relación entre la historia indefinida de la ciencia y el carácter moral; la historia *indefinida* de la ciencia era el correlato de la *limitación* de la Metafísica de la Naturaleza, y esta *limitación* el correlato del *librar de límites* a –la libertad, el carácter moral, la fe moral y la Metafísica de las Costumbres. Ha quedado de manifiesto la relación entre la historia indefinida de la ciencia y el móvil ser del hombre. Si no queda de manifiesto, se avizora la relación entre el móvil ser del hombre y la libertad, el carácter moral, la fe moral y la Metafísica de las Costumbres: ¿si el móvil ser del hombre significa lo *indefinido* de su movimiento, de su ser, y esto lo *finito* del mismo, y si la *finitud* fuese la *individualización*, y ésta la condición de la *facticidad*?; ¿si para ser un *hecho*, sin razón, puro, tuviese el hecho que estar amputado, aislado, limitado, finito, individualizado de todo trascendente a él?; ¿si el hecho de la libertad, del carácter moral, hecho individual, hecho, radicase en la individualización –por la muerte?; ¿si la *Crítica de la razón pura* fuese un documento monumental de la limitación, no simplemente *epistemológica* del hombre, sino radicalmente de su limitación *ontológica*, de su pura *facticidad*?; ¿si esta facticidad se expresase especialmente en la imaginación?...

15. ...*y el tiempo*

Éste es el punto donde insertar algo que quizá algunos al menos de ustedes hayan venido echando de menos. Ni en la lección anterior ni en la presente hasta aquí he hecho más que una mínima alusión a la diferencia hecha expresamente por Kant entre los fenómenos físicos y psíquicos. Los fenómenos físicos están formados sobre la base de las sensaciones por el espacio, el tiempo y las categorías. Los fenómenos psíquicos están formados por las categorías y el tiempo, sin el espacio, sobre la base de unas autoafecciones, de cada uno de los sujetos humanos individuales, unas cuasi-sensaciones. Cada

sujeto humano individual no intuye su ser afectado por la cosa en sí, esto simplemente, como fenómenos. Cada sujeto humano individual intuye como fenómenos su propia actividad (¿incluso la de los usos constitutivos de las categorías y regulativo de las Ideas?). Su libertad, su carácter moral no son fenómenos –ni intuiciones, aunque tampoco simplemente "pensados", simples Ideas, sino peculiares objetos de la peculiar fe moral. Las Ideas del alma inmortal y de Dios, desde luego, son objetos de éstos –la Idea del mundo lo es en cuanto totalidad comprensiva del otro mundo en que viven las almas su inmortalidad... Cada uno de los sujetos humanos individuales no puede menos de intuir como fenómenos su propia actividad, porque no puede intuir su propia actividad sin concebirla, sin "formarla" también con las categorías, y toda "formación" con o por las categorías da por resultado fenómenos. Luego el concepto de "fenómeno" no sería el correlato de la afectación con las sensaciones, sino el correlato del operar categorial. (Por eso el "¿intuye como fenómenos incluso la actividad de los usos constitutivos de las categorías y regulativo de las Ideas?"). Cada uno de los sujetos humanos individuales resulta "formado" por las categorías– y el tiempo –luego éstos no pueden ser propios de cada uno de los sujetos humanos individuales– integran el sujeto trascendental. Éste se destaca de cada uno de los sujetos individuales como aquello que, en vez de ser propio de cada uno de ellos, los "forma" a todos, contribuye a integrarlos en comunidad supraindividual. En todo caso, el espacio y el tiempo no tienen el paralelismo que parecen tener en la "Estética Trascendental" a lo largo de toda la *Crítica de la razón pura*, el paralelismo que, apoyado en Kant –falsamente, tuvieron en la historia de la filosofía hasta Bergson, Husserl y Heidegger. El tiempo es la intuición con que elabora los esquemas la imaginación, la facultad unificadora de las demás– y de todas ellas y los fenómenos y la experiencia, la facultad unificadora de la conciencia trascendental. Pero hay más. El móvil ser del hombre acabó hace un momento presentándosenos como siendo por lo pronto fenoménico, aunque en el mismo momento avizoramos, siquiera, su relación radical con lo nouménico. El móvil ser del hombre está sin duda en la relación más íntima con la temporalidad. ¿No estará con ésta en la relación más íntima la libertad, el carácter moral, lo nouménico?...

16. *El entendimiento humano y el divino*

Asomémonos al último abismo, todavía. La *Crítica de la razón pura* repetidamente insiste en una contraposición del entendimiento o la

razón humana en el sentido más amplio al entendimiento divino. Si el entendimiento o la razón humana *no pasa* del uso constitutivo de las categorías y regulativo de las Ideas, no pasa de la experiencia, es en término último porque está integrado de hecho por dos facultades, dos, esto es, irreducibles una a otra: la sensibilidad con su capacidad de ser afectada con las sensaciones y sus intuiciones ciegas del espacio y el tiempo y el entendimiento con sus categorías vacías. Por eso las intuiciones todas necesitan que iluminen su ceguera los conceptos categoriales y los conceptos todos que llenen su vacío las intuiciones. El entendimiento humano concibe, dice, y concibe, dice en el vacío: la luz no se *hace*. La luz del entendimiento humano para *hacerse* necesita de las intuiciones. Con éstas sí, se hace en los fenómenos. Pero el entendimiento divino sería un entendimiento intuitivo —en la simplicidad divina. En la simplicidad divina no puede haber distinción de facultades. No puede haber ni siquiera facultades —potencias. La simplicidad implica la indistinción de la potencia y el acto. Implica el acto puro, indiviso, único, simple. El entendimiento divino concibe, dice —y la luz se *hace*. El entendimiento humano no es creador— de las sensaciones, ni por tanto de los fenómenos. El entendimiento divino es creador, de la nada, de todo. Pero ¿pasa Kant de esta contraposición de los dos entendimientos, meramente *ilustrativa* del funcionamiento limitado del humano por el funcionamiento del divino? La *Crítica de la razón pura* presenta expresa y repetidamente el entendimiento divino como una simple posibilidad que concibe —el entendimiento humano para comprenderse a sí mismo; como una manifestación particular de —la Idea de Dios. Pero la tradición metafísica había visto, formalmente desde Descartes, en el estar implicada en la imperfección, en la finitud del entendimiento humano la perfección infinita de Dios, la prueba verdaderamente fundamental de la existencia de Éste. ¿Decaerá Kant de esta tradición, de tal implicación, de tal relación, en la pobre relación pedagógica, exclusivamente, del entendimiento divino con el humano? ¿No franqueará el abismo entre la sensibilidad y el entendimiento —humano, que sería franquear el abismo entre el entendimiento humano y el divino?... ¿No era lo que daba al entendimiento o la razón humana en el sentido más amplio su unidad —la imaginación? ¿Será la imaginación lo que franquee el doble abismo entre la sensibilidad y el entendimiento humanos y los entendimientos humano y divino? ¿Será el divino entendimiento intuitivo una imaginación creadora —o será la imaginación humana el documento definitivo de la humana —finitud, de la humana —mortalidad?... ¿Será la filosofía kantiana como una bandera en lo alto de un mástil, pero mal prendida

–que tremolará y señalará los caminos de la historia, pero expuesta a ser desprendida y arrebatada por los vientos que soplan perennemente sobre estos caminos, como el espíritu de Dios perennemente soplaba sobre las aguas?...

III

LA *CRÍTICA* EN LA HISTORIA: PLANOS SUPERFICIALES

17. *La inserción de la* Crítica *en la historia*

En las dos lecciones anteriores resumí qué es –para mí– la *Crítica de la razón pura*, principalmente en sí misma –"principalmente", porque ninguna obra semejante es tan en sí misma, que sea posible hablar de ella sin sobreentender, siquiera, su inserción en la historia. Y por esto, porque obras semejantes sólo *son* en su inserción en la historia, es forzoso, para hablar de ellas lo más acabadamente, acabar, cuando menos, hablando de tal inserción.

La inserción de la *Crítica de la razón pura* en la historia es múltiple: es inserción en la historia de la ciencia, de la filosofía, de la religión, en la historia universal de la cultura. Voy, pues, a resumir cómo veo esta múltiple inserción, empezando por los planos que se me presentan como relativamente más superficiales, para concluir por los estratos que se me revelan como más profundos, como radicales.

18. *La* Crítica *y la Ciencia*

Se ha hecho notar, cómo no, la dependencia en que la *Crítica* está de la ciencia de su tiempo; del estado actual, en su tiempo, de la Matemática, de la Física, la Física de Newton, según se ha precisado en el caso. Y a esta dependencia, y a las capitales innovaciones de la ciencia en los tiempos contemporáneos nuestros, se ha atribuido la caducidad, la invalidez, que habría menoscabado la obra, relegándola a la condición de clásico monumento, esto es, tan grandioso como pretérito, pura e irremisiblemente. Pero en este punto se imponen precisamente puntualizaciones mayores.

La Matemática que la *Crítica* parece tomar en cuenta, poco menos que exclusivamente, es la Geometría euclidiana y la Aritmética propiamente dicha. A lo sumo cabría considerar implicadas en una y otra la Geometría cartesiana y la Aritmética general o el Álgebra; mucho más dudosamente, el Cálculo Infinitesimal. En cuanto a la Física, la *Crítica*

parece tomar en cuenta, poco menos que exclusivamente, asimismo, la Mecánica galileano-newtoniana, para designarla con los nombres de sus principales autores, no sólo hasta los días de Kant, sino hasta los tiempos contemporáneos nuestros. A lo sumo cabría considerar, por segunda vez, implicada en ella una parte de la Física como la Óptica; mucho más dudosamente, también por segunda vez, otras partes de la Física y la Química. La doctrina de la discontinuidad de la materia aparece en la *Crítica* como tema filosófico, así en la "Antinomia de la Razón Pura", no como tema científico, aunque como doctrina científica moderna sea un retoño de la doctrina filosófica, que se remonta a la presocrática. La Astronomía copernicana, aparte su implicación en la Mecánica galileano-newtoniana, no suministra a la *Crítica* un *objeto*, sino un ejemplo del *método* de la llamada por Kant mismo "revolución copernicana", astronómica y filosófica. Las consecuencias de semejante estado de cosas son las siguientes. Si el espacio y el tiempo dejan de ser en la *Crítica* las *cosas* que eran en la "filosofía natural" de Newton, para pasar a ser las *formas*, por una parte del sujeto, por otra parte de los fenómenos, que son en la *Crítica*, aun a pesar de esta subjetivación y fenomenalización, siguen siendo algo tan *absoluto* como en la "filosofía natural" de Newton. Si en ésta debían su carácter absoluto a su objetividad, la obra de la *Crítica* consiste en este punto en mostrar que su carácter absoluto no puede deberse a su objetividad, sino a su subjetividad y fenomenalidad: recordemos de las lecciones anteriores, que era la idealidad trascendental lo que garantizaba, lo que fundaba, la realidad empírica, la validez subjetiva, la objetiva, y que esta doble validez se presentaba, al principio de la *Crítica*, como el criterio de la necesidad, para acabar, con la doctrina del uso regulativo de las Ideas, presentándose la necesidad como constitutiva de la experiencia en su totalización indefinida– ahora bien, la validez subjetiva y objetiva y la necesidad son la traducción kantiana del absolutismo newtoniano. Por lo que se refiere a la Física, la consecuencia del mismo estado de cosas es la validez, la necesidad absoluta de las leyes de la naturaleza. Mas he aquí la ciencia de los tiempos contemporáneos nuestros, con sus Geometrías no euclidianas y demás invenciones que hacen pensar a los matemáticos filosóficos y a los filósofos de la Matemática, que ésta es un *riguroso* juego según reglas *convencionales*, y algo, todo menos intuitivo; con su teoría de la relatividad del espacio y el tiempo; con su "principio de indeterminación" de la velocidad de los ingredientes elementales de la materia, si se determina su posición, o de la posición de los mismos ingredientes, si se determina su velocidad, siendo así que la determinación simultánea de la posición y la velocidad de los cuerpos macroscópicos y microscópicos era la condición

del determinismo universal en la concepción de la Física clásica; he aquí la ciencia de los tiempos contemporáneos nuestros, en fin, con su concepción de las leyes naturales como leyes de un sentido, de un valor puramente estadístico... ¿Qué puede quedar en pie, tras todo ello, de la miseranda *Crítica de la razón pura*?... Y sin embargo, se antoja que no son las innovaciones estupefacientes y desconcertantes de la Matemática y la Física de nuestros días, lo que menoscaba, lo que invalida la *Crítica*, si es que hay algo que la menoscaba e invalida. El convencionalismo de los principios de la Matemática, y por ende de todo lo construido sobre ellos, pudiera no ser tan convencional como se pretende. Si la doctrina de la abstracción de lo real parece no poder dar cuenta de construcciones fundadas en postulados tan irreales como los de que por un punto fuera de una recta pueden trazarse infinitas paralelas a ésta, o no puede trazarse ninguna, quizá sea que se toma la abstracción de lo real demasiado pobre –e injustamente: como una operación, como una facultad meramente *extractiva*, *reproductora*, y no como lo que bien pudiera ser también, como una operación, como una facultad *transformadora*, según es, en un extremo de lo humano, la imaginación, reproductora y creadora, y en otro extremo de lo humano, que acaso se tope con el anterior, la industria, extractiva y de transformación; si el postulado de Euclides pudo abstraerse del espacio de nuestro mundo real, los postulados de Riemann y de Lobachewski se *agotan* en conceptos abstraídos *todos* del mismo mundo –punto fuera de una recta, paralela, infinito, nada; lo único nuevo es la combinación representada por los conceptos "infinitas paralelas a una recta por un punto fuera de ella", "ninguna paralela a una recta por un punto fuera de ella". Por su parte, al expreso y fundamental antiintuitivismo de –*algunos* matemáticos filosóficos y filósofos de la Matemática, se opone justo el igualmente expreso y fundamental intuitivismo de otros no menos conspicuos y quizá no menos convincentes. En cuanto a la teoría de la relatividad, ya se ha hecho notar hasta qué punto este nombre es el más descarriador e infeliz de los equívocos, ya que la teoría de la relatividad del espacio y el tiempo relativamente a los sujetos que practican la operación constitutiva de los objetos mismos de la Física, la operación de medir, fue teorizada para salvar, por encima de la relatividad del tiempo y el espacio relativamente a los sujetos, la validez absoluta de las mediciones llevadas a cabo por éstos. Por lo que se refiere, en fin, al "principio de indeterminación" y la concepción de las leyes naturales como estadísticas, no dejan de *apuntar* todavía al tradicional *ideal* del determinismo universal –físico; ahora bien, la *Crítica de la razón pura* enseña precisamente que el determinismo universal físico es la

obra de la totalización *indefinida* de la experiencia, regulada por la Idea del mundo– y la *Crítica* llama a las tres Ideas también "ideales" y justifica por qué las llama así. Se ha más que repetido, cómo la Física de Einstein no invalida la de Newton, sino que la incluye, y por tanto la salva, como un caso particular. Parece posible que la *Crítica* de la Física de Newton siga valiendo dentro de los mismos términos que esta misma. Por lo demás, si la Física se ha encontrado con que, si pudo *imaginar* la materia discontinua, los átomos o *quanta* de materia, no puede imaginar los *quanta* o átomos de energía, sino sólo *concebirlos* –como "creación", concebida desde mucho antes por la filosofía, sobre todo en la "*creatio continua*"–; ni puede imaginar, sino sólo concebir, la estructura y el funcionamiento de materia y energía que se ha visto obligada a concebir para dar cuenta de los fenómenos, y ha renunciado a imaginar "modelos mecánicos" de tal estructura y funcionamiento, para asignar a sus fórmulas matemáticas un significado y un valor meramente simbólico o descriptivo del comportamiento, de la coexistencia y sucesión de los *fenómenos*, y sólo de éstos; todo esto ¿no está en el más cabal acuerdo con el fenomenismo físico de la *Crítica de la razón pura*?... No, no parece que sean las estupefacientes y desconcertantes innovaciones de la Matemática y la Física de nuestros días, lo que menoscabe e invalide la *Crítica*. Pero ¿y las otras ciencias? ¿Es que ni siquiera las ciencias naturales se reducen a las físicas? ¿Es que no existían ya en los días de Kant las llamadas preferentemente ciencias naturales, y eminentemente las ciencias biológicas? El propio Kant reconoció la limitación de la *Crítica de la razón pura* por este lado, al componer la *Crítica del juicio* estético y teleológico. Pero ¿es que las ciencias se reducen a las naturales, aun tomadas éstas en todos sentidos? ¿Es que no existían ya en los días de Kant las ciencias humanas? ¿O es que éstas no son ciencias? ¿O que la *Crítica de la razón práctica*, la *Crítica del juicio*, la *Filosofía de la religión dentro de los límites de la razón*, y los opúsculos filosófico-históricos de Kant, integran un acto de justicia suficiente con las ciencias humanas, o con las cosas humanas objetos de estas ciencias?... En todo caso, la limitación de la *Crítica de la razón pura* por este otro lado, reconocida o no por Kant, parece más innegable que por el de las ciencias naturales. ¿Será que los juicios sintéticos *a priori* se reducen a los de la Matemática, la Metafísica de la Ciencia de la Naturaleza y la Metafísica tradicional –o será el problema, si se reducen o no a éstos?... Como quiera que de ello sea, la *Crítica de la razón pura* no parece, precisamente, menos dependiente que de la ciencia de su tiempo, de la filosofía del mismo tiempo. Y no se trata simplemente de la expresa dependencia en que el tercer miembro de su *objeto* o tema está respecto de la Metafísica

en general o de la Psicología, Cosmología y Teología racionales en particular. Se trata de la dependencia en que está respecto de la Lógica y la Psicología empírica el método, el plan, la *teoría* toda de la *Crítica*.

19. *La* Crítica *y la Lógica*

La *Crítica* se divide y subdivide en partes que reproducen las divisiones de la Lógica formal clásica: Lógica elemental, Lógica del concepto, del juicio y del raciocinio, y Lógica metodológica –Teoría elemental trascendental, con su Estética y Lógica trascendentales, y ésta con su Analítica y Dialéctica trascendentales, y Teoría metódica o Metodología trascendental. Lo que hace Kant es, según él mismo lo va explanando en los pasajes pertinentes, completar miembro a miembro el cuerpo de la Lógica formal clásica con el de su propia Lógica trascendental; lo que hace es desarrollar el funcionamiento trascendental de las intuiciones, que no conceptos, del espacio y el tiempo, de los conceptos categoriales en los juicios, de las Ideas en los raciocinios, o más precisamente silogismos, y del método, es decir, el funcionamiento de todo ello en la formación de los fenómenos con o por las formas del sujeto, y en la totalización indefinida de la experiencia usando regulativamente de las Ideas. Pues bien, en este completar miembro a miembro un cuerpo con otro, lo de menos son las violencias inferidas a los miembros del uno, para que completen a los del otro; y hasta la invención de miembros en ambos cuerpos, por una verdadera manía de simetría –estética, porque lógica no es. Ejemplos eminentes: la invención de juicios y categorías correspondientes, la artificiosa y artificial correspondencia impuesta a los silogismos categóricos, hipotéticos y disyuntivos y los argumentos de la Psicología, Cosmología y Teología racionales. Lo demás es la múltiple problematicidad del cuerpo de la Lógica clásica y del cuerpo de la Lógica trascendental, en correspondencia o no, a la vista de las ampliaciones, si no también rectificaciones, de uno y otro cuerpo, traídas por la historia ulterior de la Lógica en sentido estricto, y si no por la Teoría del Conocimiento, moribundo Héctor del Aquiles Heidegger, por la Teoría de la Ciencia, o de las Ciencias, forma, ésta sí, vigente, de la Teoría del Conocimiento, cuyas ampliaciones y rectificaciones han sido traídas por la historia ulterior de las ciencias mismas –no tanto de las matemáticas y naturales, por lo anteriormente apuntado, cuanto de las humanas. Por el lado de aquéllas, no parece menos que la Lógica de Aristóteles una Lógica perdurable de la ciencia de su tiempo, la Lógica de Kant una Lógica perdurable de la ciencia del suyo; pero ambas presentan limitaciones equiparables hasta cierto punto por el lado de las ciencias humanas.

La Lógica trascendental *elemental* de Kant completa miembro a miembro la Lógica clásica del concepto, el juicio y el raciocinio. Kant pretende incluso "deducir" sus tablas de las categorías y los juicios, esto es, erigir el hecho de que las categorías y los juicios sean las y los doce que son (prescindiendo de la dualidad de algunas y algunos) en un hecho absoluto, en el sentido de que ni son, ni pueden ser más. Algo análogo hace con las tres formas clásicas, la categórica, la hipotética y la disyuntiva, del silogismo, al emparejarlas con la Psicología, la Cosmología y la Teología racionales. Mas la Lógica formal de nuestros días, la Lógica matemática, exhibe incontrovertiblemente la existencia de muchas más formas de conceptuación, judicación y razonamiento que las reconocidas por la tradición lógica. Estas últimas resultan simples miembros de un cuerpo enormemente más multiforme. El hecho lógico, la facticidad lógica, por llamarla así, es considerablemente más amplio que el erigido en absoluto por Kant. Lo que se puede llamar el absolutismo lógico-formal kantiano, ha quedado, pues, irremediablemente relativizado. Esta relativización ¿se limitará a una ampliación de la base fáctica, en el orden lógico puro, de la *Crítica*, o afectará a la construcción alzada sobre la base tradicional? He aquí una pregunta que está obligada a responder una crítica acabada de la *Crítica de la razón pura*...

20. *La* Crítica *y la Teoría del Conocimiento*

La *Crítica de la razón pura* ha venido siendo el arquetipo de la Teoría del Conocimiento hasta ayer –no hasta hoy, por lo que paso a apuntar. La Teoría del Conocimiento culminó ayer en la primera gran obra de Nikolai Hartmann, los *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, título que se puede traducir: *Fundamentos o Principios de una Metafísica del Conocimiento*. La voluminosa obra puede exprimirse en la esencia siguiente: interpretar el principio de los principios kantianos, "los principios del *conocimiento a priori* son los principios de *lo conocido a priori*" en un sentido realista: mientras que las interpretaciones idealistas de Kant, la de sus grandes sucesores inmediatos y la de los neokantianos, juzgan que la identidad de los principios del conocimiento y de lo conocido acarrean la fenomenalidad pura de lo conocido o el idealismo absoluto –pues el monismo de las categorías que es el neokantismo de Marburgo, y el monismo del valer o de la validez que es el neokantismo de Baden, son también idealismo absoluto–, Hartmann pretende mostrar fenomenológicamente y demostrar teoréticamente, que la misma identidad requiere correlativamente lo transobjetivo o metafenoménico. Pero Heidegger ha

mostrado y demostrado, a mi parecer concluyentemente, que toda esta Teoría del Conocimiento, desde Kant hasta Hartmann, ambos inclusive, radica en un supuesto dogmático, acrítico, que incluso vicia ya desde el primer paso la presunta descripción del presente fenómeno del conocimiento en Hartmann: el supuesto que representa la concepción del sujeto del conocimiento como un ente, o entidad, encerrado en sí, reducido a sí, o nativamente sin objeto, sin mundo, al que se le plantea, por tanto, el problema del salir de sí, del entrar en relación con un objeto, con el mundo. Heidegger muestra y demuestra que el sujeto es constitutivamente, originariamente, abierto, esto es, integrado por una compleja relación con objetos, integrado por el mundo. La conclusión que se impone es, pues, que hoy es forzoso revisar, como mínimo, la *Crítica* kantiana, a la luz de la idea del sujeto constitutiva, originariamente abierto: ¿puede interpretarse la subjetividad kantiana, integrada por las intuiciones puras, las categorías, las Ideas, la imaginación, en este sentido? ¿Son las intuiciones puras, las categorías, las Ideas, la imaginación, formas, facultades, de relación prístina con un objeto, de *con*vivencia *con* un mundo, *con* otros sujetos en un mundo? De la respuesta a esta pregunta depende la vigencia de la *Crítica* kantiana en la capa más honda de la filosofía. Pero por pertinente a capa tal, la respuesta no cabe sino en conexión con las cuestiones íntimas de la localización y valoración históricas de la filosofía toda de Kant.

21. *La* Crítica *de las ciencias humanas*

Sin embargo, un primer paso hacia la respuesta es dable inmediatamente. El examen de la relación de la *Crítica de la razón pura* con las ciencias humanas representa, en efecto, dar semejante paso. Es ya una noticia de ésas que constituyen en cada momento histórico la atmósfera en que empiezan a respirar los principiantes del momento, la de que Dilthey se propuso como obra de su vida el llevar a cabo una *Crítica de la razón histórica*, destinada a completar la *Crítica de la razón pura*, incluso la triple *Crítica* kantiana, deficiente en orden a la otra gran división de las ciencias, las ciencias humanas. La *Crítica de la razón pura* sólo se ocupa con la Matemática, con la Metafísica de la Ciencia Natural por excelencia y con la tradicional Metafísica de la Naturaleza. La *Crítica de la razón práctica* se ocupa con el orden de lo ético, levantando sobre él una Metafísica del Hombre. La *Crítica del juicio* se ocupa con la Ciencia Biológica y con el orden de lo estético. *La religión dentro de los límites de la razón* se ocupa con el orden de lo religioso, y los opúsculos kantianos de filosofía de la historia se

ocupan con esta última. Pero todo esto no hace justicia al gran cuerpo de las ciencias humanas, considerable ya en la Antigüedad –piénsese en lo que significan dentro del corpus *aristotelicum* la *Política*, la *Retórica* y la *Poética*–, desarrollado mucho más considerablemente aún en el siglo inmediatamente anterior al de Kant y en el siglo mismo de éste –baste recordar el Derecho Natural, la Crítica Bíblica, la Historia en general, la Economía Política, la Pedagogía–, pero sobre todo desarrollado a lo largo del siglo XIX con amplitud de perspectivas y lujo de detalles que son un honor para la centuria motejada de estúpida por un hombre de la nuestra: Filología Clásica y todas las demás Filologías, Historia universal de la Cultura, esto es, de todos los pueblos y de todos los sectores de la vida, hasta las ideas y los sentimientos, Sociología, Psicología... A todo esto no hace justicia la obra de Kant, ni siquiera tomada en su totalidad. El propósito diltheyano se presenta patentemente justificado– por un par de razones esenciales, para prescindir de las menores que también pudieran aducirse.

22. *La crítica kantiana y lo histórico y su historicidad*

La menos importante y decisiva, dentro de la esencialidad de ambas, es la de que, primero, los órdenes de lo lógico, matemático, físico y biológico, lo ético, lo estético y lo religioso, ni abarcan la efectiva totalidad de los órdenes de lo humano históricamente desarrollados, ni aprehenden los órdenes abarcados en el detalle con que se han desplegado históricamente, así, por ejemplo, la Filosofía de la Religión kantiana, Filosofía de la Religión *dentro de los límites de la razón*, si está muy cerca de esa forma depauperada de la religión que fue el deísmo del racionalismo moderno, no está menos lejos de la irracional multiformidad de las religiones y aun de las religiosidades personales que ha generado la historia del animal religioso; y segundo, la Filosofía kantiana de la Historia se queda en una corta serie de pequeños bocetos imparangonables con la monumental construcción de la triple *Crítica*. Parangonable con ésta hubiera sido tan sólo una Filosofía de la Historia debida a Kant y equiparable a –la de Hegel. La razón verdaderamente importante y decisiva es otra. Es la que se expresa en el historicismo de Dilthey– y de los demás. Es la de no haber visto Kant suficientemente la historicidad ya de las ciencias matemáticas y naturales, no sólo de las humanas, y en general y en definitiva de lo humano todo. Desde los comienzos mismos de estas lecciones presenté a ustedes la *Crítica de la razón pura* como una teoría de la historia comparada de la Matemática y la Ciencia Natural, por un lado, la Metafísica, por otro. Pero si Kant vio la *historia* de unas y otra disciplinas, no vio

la *historicidad* de las unas ni de la otras, ni menos de lo humano en general, y sin duda por ello su teoría de la historia de unas y otra no es suficiente, satisfactoria –*históricamente*. Kant llega a estas tres conclusiones: la labor indefinida de la ciencia; la nulidad de la Metafísica de la Naturaleza; la validez de la Metafísica de la Moralidad, modalidad kantiana de la Metafísica del Hombre, pero validez definitiva. Es inmediatamente notorio que la nulidad de la Metafísica de la Naturaleza y la validez definitiva de su Metafísica del Hombre, no hacen justicia, en absoluto, a la historia de la Filosofía. Pero es que ni siquiera la doctrina de la labor indefinida de la ciencia hace a la historicidad de la ciencia justicia plena. La forma en que Kant se representa la historia, el progreso, de la ciencia, es demasiado abstracta y rectilínea, para ajustarse debidamente, cabalmente, a la marcha concreta de las ciencias. Mas lo general y lo radical es que Kant concibe su propia Filosofía crítica como definitiva, como sistema cerrado. También él, después de los anteriores y antes de los posteriores, se hace la soberbia ilusión de poner término a la historia, en el sentido de reducir la ulterior a un simple desarrollo de su propia Filosofía, a un "coser y cantar", o en el sentido de negar la potencia auténticamente innovadora, creadora, de la historia, o de negar la historia misma, si ésta significa, si ésta es creación, que salta por encima de las cabezas que piensan ponerle término. En suma, la teoría de la historia de Kant es una teoría demasiado poco histórica, poco historicista, para hacer justicia a la historia– y para no resultar frustrada por ésta, lo que sólo puede lograrse concibiéndose a sí mismo como lo que efectivamente se será: un presente al que hará pasar a pasado el futuro. Y sin embargo, la filosofía crítica de Kant entraña una concepción del hombre como un ser constituido por un movimiento indefinido. Pero la concepción no es beneficiada más que en lo fenoménico para la tarea colectiva de la ciencia y para el acercamiento de la virtud y la felicidad individuales en lo nouménico. De pensar que en ello se le habrían impuesto a Kant limitaciones de época, habría que pensar en algo que parecería deber cargarse a la cuenta del racionalismo del XVIII, un anhistoricismo –paradójico en el siglo tan promotor de la Ciencia Histórica.

23. *La* Crítica *y la Psicología*

Mas ello estriba a su vez en una razón más profunda. La *Crítica de la razón pura* no depende sólo de la ciencia de su tiempo, ni de la Lógica de su tiempo; depende también de la Psicología de su tiempo. La triple *Crítica*, en general, depende de la clásica división tripartita

de las facultades del alma, de los fenómenos psíquicos: vida representativa, vida afectiva, vida activa. Pero la *Crítica de la razón pura*, en particular, depende de la no menos clásica división bipartita de la vida representativa entre la facultad inferior de la sensibilidad y la facultad superior de la inteligencia, el entendimiento o la razón. Y este dualismo no entraña menos que aquella tripartición, o sin duda más exactamente, lo uno y lo otro fueron la persistente, la resistente expresión antropológica de una Metafísica culminante en una Teología, y ambas, Antropología y Teología, en una peculiar correlación, incluso en el propio Kant todavía –y todavía después de él. Las potencias inferiores, de la sensibilidad, cognoscitiva y afectiva, y de la motividad, afectiva y apetitiva, son lo que, común con el animal en el hombre, impide a éste ser lo que ser quisiera: Dios, con quien tendría de común las potencias superiores, del conocimiento intelectual, de la voluntad racional, de los sentimientos espirituales. Recordemos la manifestación de estas definiciones y correlaciones en la *Crítica de la razón pura*: por una parte, el entendimiento humano –el entendimiento en sentido lato–, dividido en sensibilidad y entendimiento y razón; el entendimiento humano, desgarrado en sensibilidad ciega y en intelectualidad vacía; condenado a no poder darse creadoramente objetos, mundo, o lo que es lo mismo, significando el sujeto nativamente sin mundo, reducido a sí, recluso en sí, en su limitación, en su finitud literalmente impotente; por otra parte, el entendimiento intuitivo de la Divinidad, que concibe en el sentido más vigoroso del vocablo, es decir, que pensando, o profiriendo la palabra correspondiente al pensamiento, crea. Ahora bien, si la *Crítica de la razón pura* entera gravita sobre semejante Psicología, y semejante Psicología entraña semejante Metafísica, y semejante Metafísica resulta en crisis –es lo menos que hay que decir– a lo largo de la edad moderna y extremosamente en el día de hoy, día extremo de la modernidad, ¿qué pensar de la vigencia de la *Crítica* hoy –por no preguntar, qué pensar de los que han negado y niegan aún la existencia de una Metafísica en Kant, obstinados en afirmar en él una pura y aséptica Teoría del Conocimiento, por pura y aséptica incorruptible y definitiva?...

Quizá sea, pues, semejante Psicología, expresión de una Metafísica absolutista, lo que impidió a la *Crítica* hacer justicia a la historicidad de lo humano. Y por lo mismo, el proyecto diltheyano de una *Crítica de la razón histórica* empujó a su autor hacia su nueva Psicología, hacia su Filosofía de la vida.

En todo caso, una incoherencia habrá saltado a la atención y memoria de ustedes. Semejante Psicología no tiene para la imaginación el lugar en que la encontramos en la *Crítica*, ni menos aún aquel en

que, como consecuencia del que ocupa en la *Crítica*, vino a situarse en la Filosofía postkantiana. A ello debe atribuirse –no parece caber duda– el hecho, señalado en su punto, de que el lugar en que encontramos la imaginación en la *Crítica*, sea un lugar tan efectivamente eminente –y sin embargo, tan poco expresamente subrayado dentro de la conciencia de su construcción o sistema que tiene Kant. Se trata de uno, pero principal, de tantos cabos sueltos como los más grandes filósofos dejan para atar a sus sucesores –o de uno de los motores de la historia de la filosofía.

24. *La* Crítica y la *filosofía leibniziano-wolffiana*

La dependencia de la *Crítica de la razón pura* respecto de la Lógica y la Psicología de su tiempo, es, más precisamente, una dependencia respecto de la Filosofía leibniziano-wolffiana. Pero la dependencia respecto de esta Filosofía no se reduce a la dependencia respecto de la Lógica y la Psicología. A lo largo de la *Crítica* va haciéndose crecientemente notorio, que la obra tiene por primer término de su horizonte histórico-metafísico la Metafísica leibniziano-wolffiana, y en cuanto asumido en ésta, el pretérito secular de la Metafísica de Occidente. Sabido es cómo fue Wolff quien articuló decisivamente el cuerpo de filosofemas de la tradición metafísica de Occidente en la Metafísica General u Ontología y la Metafísica Especial, subdividida en Cosmología, Psicología y Teología racionales. La Dialéctica trascendental se hace cargo de estas tres partes de la Metafísica especial; en cuanto a la Metafísica General o la Ontología en la *Crítica de la razón pura*, más bien que corresponder a la Metafísica General u Ontología la Analítica trascendental, que sería una teoría del ser fenoménico de los fenómenos, según interpretación corriente y ya tradicional, la doctrina del ser en general se diluye, no apareciendo expresamente sino en la tabla de las categorías, donde la cualitativa de la realidad dice relación a las esencias y figura la modal de la existencia e inexistencia; en un pasaje apendicular, el dedicado a los trascendentales en la Analítica; y en un pasaje, el que forma parte de la crítica del argumento ontológico, que no deja de ser *incidental* como pasaje *ontológico*, por *temático* que sea como pasaje *crítico*, y en el que la existencia no es una nota de las esencias, sino el producto de la categoría modal de la existencia por las sensaciones, que es un fenómeno *sabido*, a diferencia de la "realidad" en sí *creída moralmente* de los noúmenos, lo que plantea el problema de la relación entre el ser fenoménico, singularmente del hombre mismo, y el nouménico, que Kant no podía resolver sin confesar saber de la cosa en sí más de lo que sostiene poderse saber, no de su exis-

tencia, sino de su esencia. Pero estas dependencias de la *Crítica de la razón pura* respecto de la Filosofía leibniziano-wolffiana, pertenecen al plano de las relaciones más profundas de la *Crítica* con la Filosofía de su tiempo y la Filosofía en general, que requieren lección aparte.

En conclusión, pues, aquí: el examen de la inserción histórica de la *Crítica de la razón pura* en los planos relativamente más superficiales, el plano de la ciencia, y dentro de los planos de la Filosofía, el plano de la Lógica y el plano de la Psicología, nos ha conducido a los planos filosóficos más profundos, que nos conducirán finalmente a planos más profundos que los filosóficos, a los planos más profundos de todos —en la próxima lección.

IV

LA *CRÍTICA* EN LA HISTORIA: PLANOS PROFUNDOS

La primera Filosofía de la que se presenta dependiente la *Crítica de la razón pura*, y aun la Filosofía toda de Kant, es la Filosofía leibniziano-wolffiana. A lo largo de la *Crítica* pueden irse destacando los frecuentes y decisivos pasajes en que tal Filosofía se ostenta como el horizonte inmediato y *expreso* de la obra, recordémoslos:

1) La concepción misma de la Metafísica, ya en el prólogo, culminando en este pasaje, en que se llama a Wolff por su nombre y se le aprecia como se va a oír: "En la ejecución del plan que prescribe la crítica, esto es, en el futuro sistema de la Metafísica, tenemos que seguir de una buena vez el riguroso método del célebre Wolff, el mayor de todos los filósofos dogmáticos, el primero que dio el ejemplo (y dándolo fue el fundador del espíritu, aún no extinto, de seriedad científica en Alemania) de cómo sentando regularmente los principios, definiendo precisamente los conceptos, procurando el rigor de las pruebas, guardándose de dar saltos atrevidos al hacer inferencias, se debe tomar el camino seguro de una ciencia, y el que, justo por ello, era también especialmente apto para poner en tal situación a una ciencia como la Metafísica, si se le hubiese ocurrido roturar antes el campo por medio de la crítica del órgano, es decir, de la razón pura misma: falta que no tanto se le debe atribuir a él, cuanto más bien a la forma dogmática de pensar de su época, y por la que nada tienen que reprocharse unos a otros filósofos de su tiempo ni de ninguno de los anteriores. Aquellos que rechazan el método de Wolff, y a la vez el proceder de la *Crítica de la razón pura*, no pueden tener en la mente otra cosa que el arrojar del todo las cadenas de la *ciencia*, convirtiendo el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filo-doxía."

2) La crítica de la teoría leibniziano-wolffiana del conocimiento sensible, en las "Observaciones" finales de la "Estética Trascendental", que muestran así en tal teoría aquella de la que principalmente se destaca la teoría del propio Kant, a pesar de la influencia del innatismo virtualista de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*

en la disertación inaugural y en la filosofía crítica iniciada por ella, influencia probada concluyentemente por el joven Windelband.

3) La crítica del "sistema intelectual del mundo" de Leibniz en la "Observación a la anfibolía de los conceptos de la reflexión" que cierra la "Analítica Trascendental". Ya esta simple localización, homóloga a la de la crítica de la teoría leibniziano-wolffiana del conocimiento sensible, da a la nueva crítica una significación pareja a la de la anterior. La nueva crítica es, por lo demás, pormenorizada. Critica sucesivamente el principio de la identidad de los indiscernibles, la aplicación hecha por Leibniz y Wolff del principio de contradicción, los conceptos mismos de mónada y de armonía preestablecida y de nuevo la doctrina del espacio y el tiempo, es decir, los principales filosofemas leibnizianos. Y aún vuelve sobre la indebida fundamentación del sistema "intelectual" entero de Leibniz en la inversión del *dictum de Omni et Nulo*.

4) Las repetidas referencias más o menos expresas al leibnizianismo todo a lo largo de la "Dialéctica Trascendental", que hacen especialmente válida para esta parte de la *Crítica* lo dicho en general sobre la dependencia de ésta respecto de la Filosofía leibniziano-wolffiana, y

5) La presentación de esta Filosofía como una de las formas cardinales de la Filosofía en que sistematiza la historia entera de ésta la "Metodología Trascendental", singularmente su capítulo final, y final de toda la *Crítica*.

Pero si la enumeración acabada de hacer sugeriría que la Filosofía leibniziano-wolffiana fue el inmediato horizonte histórico-filosófico *contra* el que embistió la *Crítica*, los resultados de la lección anterior hicieron ya patente cómo en el caso de la relación entre la Filosofía leibniziano-wolffiana y la Filosofía crítica kantiana tenemos uno más de aquellos en que la lucha resulta un medio de influencia, de impregnación. No sólo la concepción de la Metafísica que a base de la leibniziano-wolffiana tiene la *Crítica* determina, con natural consecuencia, esta misma, sino que de oriundez leibniziano-wolffiana es la articulación de las bases mismas, *acríticas*, del sistema crítico. A las conclusiones de la lección anterior me contentaré con añadir ahora un punto, por su mayor interés en relación con el contenido restante de la presente lección. En una de las últimas páginas de la *Crítica*, la división del mundo en reino de la naturaleza y reino de la gracia, división capital del sistema leibniziano del mundo, es acogida positivamente —con razón, puesto que constituye un efectivo hito en la trayectoria que va de los dos "espíritus" de Pascal a la dualidad kantiana de la razón pura y la razón práctica. Algo más adelante veremos, pues, la inser-

ción de la Filosofía leibniziana en la línea histórica en que se inserta —más propiamente la Filosofía crítica de Kant.

25. *La* Crítica *y la filosofía inglesa y la modernidad*

La segunda Filosofía de la que se presenta dependiente la *Crítica de la razón pura*, y de nuevo aún la Filosofía toda de Kant, es la Filosofía de Hume, e incluso la corriente de Filosofía inglesa que, llegando a su plenitud en Hume, mana cuando menos de Hobbes, sin contradicción con el hecho de que este último sólo aparezca en la *Crítica* en algún pasaje incidental, con el sentido de un ejemplo. Para comprender y valorar cabalmente la dependencia de Kant, y de la línea histórica en que éste se inserta, respecto de Hume y de la corriente de Filosofía inglesa acabada de mentar, es indispensable tener una idea clara y justa de la significación de esta corriente, no sólo dentro de la Filosofía moderna, sino en relación a la modernidad en general. La Filosofía moderna no es toda igualmente moderna. Hay Filosofías modernas que sólo parcialmente son modernas. En otra parte son tradicionales. En conjunto son síntesis de tradición y modernidad. Las Filosofías modernas más puramente modernas; más modernas, pues, en general, son ciertas Filosofías inglesas: principalmente, la de Hobbes, en un término relativamente inicial, y la de Hume, en un término relativamente final. La visión o idea clásico-medieval del mundo era una visión o idea literalmente *cosmológica* o articuladora, por medio del logos, de un cosmos. Y el logos articulador y el cosmos articulado eran pluralísticamente sustancialistas y causalistas. El mundo se integraba de sustancias vinculadas entre sí por una cuádruple causalidad que a la vez las diferenciaba esencialmente en una jerarquía en que con el ser se identificaba el valor. A tal pluralismo correspondía una diversificación de método, expresa en Aristóteles, que previene contra el exigir un rigor matemático incluso en la Física, no ya en la Ética y Política, si no tan consciente en Santo Tomás, cuyo integrar todas las cuestiones del saber de su edad en una suma conducida uniformemente desde la primera cuestión hasta la última es en el fondo mucho más moderno de lo que es lo sólito considerar al autor, viendo en él el representante por excelencia del pensamiento medieval.

Lo que en la Filosofía moderna hay de moderno es lo que en ella hay de ancilar con respecto a la ciencia moderna, verdadera potencia moderna. Al pasar de la Edad Media a la Moderna, la Filosofía no transitó de la servidumbre respecto de la Teología a la emancipación de toda servidumbre y la libertad de su propia autarquía, como es lo corriente afirmar aún hoy; transitó de la servidumbre respecto de la Teología

a la servidumbre respecto de la ciencia. Ésta, la ciencia moderna, está a su vez inspirada, motivada, por *la* verdadera potencia moderna, la técnica, obra y expresión del espíritu más auténticamente típico y característico a la vez del hombre moderno: el espíritu de dominación, de *manejo*, de la materia –y de lo inmaterial por asimilación– ¡si posible, si factible! –a lo material: espíritu, pues, que por este su materialismo, sólo por la inercia de la tradición se sigue llamando así, espíritu. El método por excelencia de manejo, de dominación de la materia es el método matemático. Por ideales que sean, y se conceptúen desde Platón, las cosas matemáticas, las formas matemáticas son formas de las cosas sensibles, de las cosas materiales. La técnica, la ciencia y, a su zaga, la Filosofía modernas están, pues, dominadas a su vez por el impulso de extensión del método matemático a todo otro método, a la realidad universal íntegra, o por lo que se puede llamar el *monismo metodológico* de la Matemática. Mas la extensión de *un* método a la realidad *universal* requiere la unidad de esta misma. El monismo metodológico requiere un *monismo ontológico*. El monismo metodológico de la Matemática requería el monismo *materialista* de la realidad universal. Pues bien, hubo un moderno, un verdadero, un auténtico moderno, que habiendo aprendido el método de la Matemática en Euclides, y habiéndose penetrado del espíritu de la ciencia moderna en Galileo, representante superlativo de él hasta hoy mismo, sacó la consecuencia requerida sin temor ni trepidación ante todas las ineludibles consecuencias ulteriores: fue Hobbes, que no vaciló en iniciar la extensión de la Matemática incluso a las pasiones, ni en concebir como material la realidad universal toda, incluso la psíquica individual, incluso la humana colectiva, institucional. Pero semejantes monismos metodológico y ontológico entrañaban la desarticulación del cosmos tradicional –y del logos articulador de él. En contra del *pluralismo* de las *sustancias* vinculadas, y diferenciadas, por la cuádruple *causalidad*, el *monismo* de la materia y de la Matemática equivalía a la disolución de toda sustancialidad y causalidad, en último término, en la meramente fáctica correlatividad funcional de unos elementos radicales y homogéneos de la realidad, que no retenían de la sustancialidad sino la elementalidad de su índole, residuo sustancialista al parecer ineliminable. Este último término, este *acosmismo*, es el que representa Hume, en *fondo* no superado ni por el existencialismo más extremado de nuestros días, por mucho que éste le exceda en la *forma* analítica y conceptual. Hume reconoce la existencia de una ciencia racional de la cantidad y de una ciencia empírica de los hechos; pero esta última está fundada en último término exclusivamente en el *hecho* de la frecuencia de ciertos hechos que origina

el hábito y la creencia o fe de que es oriundo a su vez el concepto de causalidad, pero que no se diferencia sino por su frecuencia meramente fáctica en el seno de la totalidad de los hechos, reducibles todos a las "impresiones"; y en cuanto a la ciencia racional de la cantidad, como es una ciencia de puras relaciones entre "ideas", y toda idea es reducible a alguna impresión, la propia Matemática queda reducida a la misma facticidad radical, única y acósmica.

26. *Monismos y dualismos metodológicos y ontológicos en la Filosofía moderna*

Pero los demás filósofos modernos en general, mucho menos tan exclusivamente modernos, al seguir viviendo y operando en lo hondo de sus almas la fe religiosa, judía o cristiana, de la tradición, se empeñaron reiteradamente en un esfuerzo de dirección bien divergente: en lugar de dar con su filosofía simple expresión al espíritu de la modernidad pura o exclusiva, construyeron sus respectivos sistemas para salvar la visión o idea clásico-medieval del mundo hasta donde fuera posible, conciliándola con la modernidad amenazadora, hasta donde ésta a su vez se dejara tornar inofensiva para aquélla. En este empeño hay que distinguir un primer grupo de filósofos grandiosamente inconsecuentes o incoherentes consigo mismos. Son todos aquellos que cediendo al monismo metodológico de la modernidad, al monismo metodológico de la Matemática, mantuvieron del pluralismo sustancialista y causalista de la tradición siquiera un dualismo metafísico –no simplemente fenoménico– en algún sentido: el primero y prototípico o arquetípico, Descartes, que escribe: "Esas largas cadenas de razones, todas simples y fáciles, de que los geómetras tienen costumbre de servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginarme que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen de la misma manera, y que, solamente con tal de abstenerse de recibir por verdadera ninguna que no lo sea, y de guardar siempre el orden que hace falta para deducirlas unas de otras, no puede haberlas tan alejadas que no se llegue por fin a ellas, ni tan escondidas que no se descubran", a pesar de escribir lo cual mantiene el doble dualismo de la sustancia divina y las sustancias creadas, pensantes y extensa, que no simplemente este último; Spinoza, el extremista del monismo metodológico de la Matemática, pero cuyo monismo de la sustancia mantiene el doble dualismo, también, de los atributos conocidos del pensamiento y la extensión y el resto de la infinidad de atributos igualmente *reales* pero desconocidos; Malebranche, que prolonga el doble dualismo

cartesiano, aunque el ocasionalismo inicia la disolución de la causalidad; Locke, que sobre no decidirse a afirmar sino la posibilidad de que la materia piense, retiene el dualismo de la Divinidad y las criaturas; y hasta los monistas de las sustancias *espirituales*, como Leibniz y Berkeley, porque éstos, además de conservar también la dualidad de la sustancia divina y las sustancias creadas, incurren en la incongruencia de emparejar con el monismo de una realidad puramente espiritual el monismo de un método oriundo de lo material y adecuado sólo para ello. Congruentes consigo mismos son, en cambio, los idealistas absolutos, desde Fichte a Hegel, porque éstos aparean con el monismo de una realidad puramente ideal el monismo de un método propio de lo ideal, como es el método dialéctico. Y congruentes consigo mismos son, en fin, aquellos que reconociendo por lo menos un dualismo ontológico, renuncian al monismo metodológico y restauran o instituyen un dualismo metodológico: el prototípico o arquetípico aquí es el genio científico y religioso de Pascal, cuya razón y cuyas razones del corazón que la razón no conoce, cuyos espíritu de geometría y espíritu de *finesse* –voz realmente intraducible– representan el dualismo metodológico correspondiente a un dualismo radical de la realidad. Pues bien, por el intermedio de la reacción del siglo XVIII contra Pascal, que tiene su manifestación más expresiva en el apéndice puesto por Voltaire a las *Cartas* en que pregona la superación de Descartes por Locke, y de la reacción contra su propio siglo de Rousseau, máximo restaurador de las razones del corazón, en esta línea se sitúa Kant con su dualismo de la razón pura y la razón práctica, de la certeza científica en sentido estricto y la certeza moral. Kant se propone salvar de la crítica de Hume, no la Metafísica de la Naturaleza, que es la prenda que entrega a cambio del rescate de las otras, pero sí éstas, a saber, la Ciencia matemática de la Naturaleza y la Metafísica de la Moralidad.

27. *Kant entre Hume y el idealismo absoluto*

Pero Kant resulta más cerca de Hume de como se hizo habitual presentarlo –con excepción de los críticos neoescolásticos–; más cerca de Hume que los idealistas absolutos –y que los metafísicos del XVII, con excepción de Hobbes; quizá más cerca de Hume que de los idealistas absolutos– porque sobre no rebasar el conocimiento matemático y de la naturaleza los límites de la experiencia ni en uno ni en otro, si en Hume el conocimiento matemático, conocimiento de relaciones entre ideas, resulta en definitiva fundado pura y exclusivamente en las impresiones correspondientes, y las impresiones son, todas, pura y ex-

clusivamente fácticas a su vez, en Kant el conocimiento matemático de la naturaleza, conocimiento de las formas subjetivas de los objetos fenoménicos o empíricos, o fundado en estas formas, está fundado en último término en el hecho puro y simple de que estas formas sean las que son; y también hay analogías entre la superación del escepticismo intelectual por la necesidad práctica de actuar, de vivir, y la fundamentación histórico-natural, fáctica, de la religión, en Hume, y la superación de los límites de la razón pura por la razón práctica, que se sustenta de hecho sobre sus propios pies y sustenta sobre sí, aunque sólo sea bajo forma de postulación, el más allá nouménico y en sí de la libertad, la inmortalidad y la Divinidad.

Mas a pesar de toda esta cercanía a Hume, Kant no forma en la línea de los filósofos modernos cuya Filosofía es una expresión más fiel y pura de la modernidad, sino que figura en la serie de los filósofos modernos cuyas Filosofías son otros tantos esfuerzos hechos para conciliar la tradición cristiana y la modernidad. Esta serie es la de la Metafísica del Hombre, que viene a reemplazar a la Metafísica antigua y medieval de la Naturaleza, y la del idealismo, que viene a sustituir al realismo antiguo y medieval. Descartes inicia en grande la serie con su *cogito*. Las pruebas de la existencia de Dios ya no parten del movimiento de las cosas del mundo, sino de las ideas y la imperfección que la cosa pensante encuentra en sí. La subjetivación de las cualidades secundarias y la correlativa reducción de la sustancia extensa a esto, a la extensión, hacen posible la Física moderna. La falta o falla más grande que se ha señalado en el sistema cartesiano, es la de no haber analizado adecuada ni suficientemente el *cogito*, las *cogitationes*, la subjetividad, ni el *sum*, el ser, del sujeto. La triple *Crítica* kantiana, es, por el contrario, un análisis de esta subjetividad, monumental por la magnitud de la construcción y la riqueza del detalle, si no tanto del *ser* mismo de la subjetividad —como tampoco del ser en general. Con este análisis pasa resueltamente el sujeto de ser el sujeto empírico, que era todavía en Berkeley, a ser el sujeto trascendental que empieza a ser por lo menos en Leibniz. Pero en Kant quedan tres puntos por los que su idealismo, ya no empírico, sino trascendental, no es todavía el idealismo absoluto. Los objetos fenoménicos o empíricos no son ideas *de* los sujetos empíricos, como en Berkeley, cuyo idealismo rechaza Kant expresamente como un escándalo de la Filosofía, sino fenómenos *para* los sujetos empíricos, como éstos *para* sí mismos, por la doble obra de la afectación generatriz de las sensaciones o de la autoafectación en la conciencia de sí y la información por las formas intuitivas y conceptuales integrantes del sujeto trascendental. Los sujetos empíricos son afectados con las sensaciones o en la conciencia de sí por

la cosa en sí, por lo nouménico: Kant no deja resuelto satisfactoriamente si la cosa en sí que afecta con las sensaciones y lo nouménico del hombre son entidades trascendentes distintas o se identifican. En fin, el sujeto trascendental no es Dios. La escisión del sujeto trascendental en sensibilidad y entendimiento, a pesar de la imaginación, es lo que le impide ser el entendimiento intuitivo de Dios. Los tres grandes sucesores de Kant darán los tres pasos necesarios para instituir el idealismo absoluto, aunque empiecen presentando éste como una interpretación de Kant, que, en efecto, tal incluyen sus sistemas, la primera gran interpretación de Kant, la primera y más grandiosa interpretación idealista, si bien no se reducen a ello. La cosa en sí es abolida. Todo se reduce al plano único en que se despliegan las formas del Yo trascendental, los conceptos concretos —con-cretos con lo no conceptual— de la Idea absoluta, Yo o Idea con quien se identifica la Divinidad, porque la imaginación o el método dialéctico franquean o suprimen todos los hiatos, entre lo fenoménico y lo nouménico, entre lo empírico y lo trascendental, entre esto y la Divinidad.

Con la anterior alusión al idealismo absoluto he incoado la inserción de Kant en la historia de la Filosofía, no sólo por el lado de su pasado y de su presente, sino por el de su futuro. Proseguir por este lado rebasaría los límites que estas lecciones deben imponerse si es que quieren ser discretas. Para poner punto final, pues, a las referentes a la *Crítica de la razón pura*, voy a contentarme con dos cosas: primera, enumerar, simplemente, las principales vicisitudes del kantismo desde el idealismo absoluto hasta hoy, cuyo mayor interés en este momento será el de precisar una vez más la relación entre Kant y Heidegger; y segunda cosa, insertar a Kant en el estrato más hondo y decisivo de todos los históricos, el de la evolución de la humana religiosidad en la dirección del moderno inmanentismo.

28. *El kantismo después del idealismo absoluto*

A la gran interpretación del idealismo absoluto se opuso, puede decirse que contemporáneamente, otra que puede caracterizarse en conjunto como psicológica. En un extremo de ella se encuentra a Fries, para quien la *Crítica* kantiana misma era Psicología; en el otro extremo se encuentra a Schopenhauer, quien reivindica frente a la interpretación del idealismo absoluto la autenticidad de la suya, en la dirección de un idealismo empírico, a pesar de la condenación expresa del berkeleyano por Kant: si para los tres grandes idealistas los fenómenos de la naturaleza, como los de conciencia, son creaciones puras del sujeto trascendental, Yo o Idea, tras de las cuales no hay cosa en sí

ninguna, para Schopenhauer los fenómenos de la naturaleza son fenómenos de conciencia, productos de dos factores, las formas de cada uno de los sujetos empíricos y la cosa en sí que se esconde tras los fenómenos, la voluntad cósmica, que reemplaza al Dios berkeleyano. Esta interpretación, o en general una interpretación, del mismo sentido, fue la vigente universalmente, en el grado en que se prestó atención a Kant mismo en el espacio de tiempo que fue desde la muerte de Hegel, pasando por el auge del materialismo, histórico y no histórico, en Alemania, y del positivismo en Francia e Inglaterra, hasta los días de la "vuelta a Kant" y de la nueva interpretación idealista, la neokantiana. Pero bien entendido, ante todo, que la vuelta a Kant trajo neokantismo en cinco direcciones, más o menos divergentes, por lo menos: el idealismo de Marburgo, el idealismo de Baden, el neokantismo ficcionalista de Vaihinger, el neokantismo realista y el neokantismo historicista y vitalista de Dilthey –prescindiendo de las direcciones extranjeras a Alemania, que no coinciden, al menos del todo, con las alemanas, y algunas son tan peculiares e importantes como la de Renouvier.

El neokantismo de Marburgo sólo representa la nueva interpretación idealista en la obra de los dos grandes maestros Cohen y Natorp, y en las obras de juventud de los maestros de la generación posterior, como un Cassirer o un Hartmann. En los precursores, Liebmann, Lange, no llega a incorporarse en gran interpretación. Los maestros de la generación posterior evolucionaron todos en direcciones que les han acercado. En casos hasta la coincidencia o la identificación, con las escuelas o posiciones ulteriores de la Filosofía. En cuanto a la interpretación de aquellos dos grandes maestros, representa un idealismo absoluto menoscabado por la atmósfera positivista y materialista de la época, demasiado terrorífica todavía para atreverse a restaurar la Filosofía en grande. Por eso el idealismo de Marburgo se quedó en un monismo de las categorías creadoras puras hasta de las sensaciones, dentro de los límites de una Teoría del Conocimiento, sin osar desenvolver las consecuencias, esto es, desplegar la creación del mundo por las categorías, en un nuevo sistema émulo de los grandes sistemas postkantianos. Y lo mismo le pasó, con variantes que no merecen detenernos ahora, al neokantismo de Baden, en que lo trascendental creador se especifica más bien como una validez o valores.

El ficcionalismo de Vaihinger partió de Kant para acercarse al pragmatismo, reconociendo en las creaciones aprioristicas del espíritu humano, ya no productos de la identidad de los principios del conocimiento *a priori* y los principios de lo conocido *a priori*, identidad fundamento de la validez universal objetiva y subjetiva del conoci-

miento *a priori*, sino ficciones válidas, útiles, en y para la acción vital, humana.

La nueva interpretación realista de Kant la representaron sucesivamente sobre todo Riehl, Külpe-Messer y Hartmann. Raíz y núcleo de ella están en renunciar a la creación por el sujeto, no ya empírico, ni siquiera trascendental, o por sus formas, ni intuitivas, ni conceptuales, ni siquiera supremas y unitarias, lo trascendente a ellas que ellas mismas requieren por su propia esencia, por su propio sentido, de formas "de" o formas "para"; o lo trascendente al sujeto que este mismo requiere en cuanto, por una parte, se presenta como sujeto, esto es, distinto de todo objeto, cerrado en su subjetividad, cerrado a toda objetividad, y sin embargo, por otra parte, se presenta como sujeto de conocimiento y éste, el conocimiento, como una relación entre un sujeto y un objeto, distinto, pues, por todo, del sujeto.

Dilthey es realista, por cuanto reconoce la experiencia volitiva de la resistencia de la realidad como algo distinto del, opuesto al, sujeto de la volición; pero la gran inflexión del kantismo en él no está en esta doctrina, por fundamental que sea dentro de la general suya de la vida y la realidad, sino que está en la transición de la crítica kantiana de la razón a la crítica de la razón histórica, en los términos y con todas las amplias consecuencias a que ya he hecho referencia más de una vez.

Pero ni la Filosofía, ya de nuestros días, se detuvo en el neokantismo, ni las interpretaciones de Kant en las epistemológicas o gnoseológicas, ni siquiera en las filosófico-culturales más generosas. Al avanzar de nuevo la Filosofía hacia la Metafísica, no pudo menos de re-conocer un Kant metafísico. E incluso hay que hablar en Kant de una Metafísica *múltiple*. Hay el Kant Metafísico del periodo precrítico. Fue, con toda la Metafísica, aunque singularmente, desdeñado, mientras se interpretó la Filosofía crítica como una Teoría del Conocimiento concluyente con o contra toda Metafísica, y una palinodia de Metafísica "práctica" tan meramente apendicular como del todo inconvincente. Pero desdén semejante no puede persistir, desde el momento en que se ha visto en la misma Filosofía crítica toda una Metafísica múltiple. Hay la Metafísica de la Naturaleza que trata de delimitar, pero también de fundar definitivamente, la misma *Crítica de la razón pura*, que además preludia el desarrollo que no deja de efectuar alguna otra obra del periodo crítico. Hay, más y mejor aún, la Metafísica "práctica", en que en vez de ver la palinodia susodicha, ve un antecedente clásico, superlativo, de sí misma la Metafísica del Hombre que es la Metafísica peculiar de nuestros días –si es que no ya desde Descartes. Pero, sobre todo, hay la Metafísica entrañada ya en la misma *Crítica de la razón*

pura, en los supuestos acríticos de ésta, a los que por esto me referí ya desde las lecciones anteriores a ésta.

Lo que relaciona, por ejemplo capital, radicalmente a Kant y a Heidegger, es el análisis de la subjetividad, de la humanidad, hasta sus entrañas metafísicas, en Kant entrañadas simplemente, en Heidegger explicitadas según intención fundamental.

Desde esta "altura de los tiempos" está percibida la visión de Kant que vengo presentándoles. Por ahora, es decir, antes de la explicación de las *Críticas de la razón práctica* y *del juicio*, sólo me queda abocetar los rasgos más esenciales.

29. *El kantismo en la actualidad*

La modernidad del hombre tuvo su primera manifestación plenaria en la nueva ciencia, por antonomasia galileana. Desde sus inicios es el espíritu moderno un espíritu esencial, radicalmente hostil a toda forma de trascendencia —a la materia pura, nuda, bruta, fáctica, material, manual, matemáticamente dominable, utilizable. Recuerden la hostilidad a las "formas", nuclear de la moderna "Física" y "Filosofía". Y recuerden que el Dios del cristianismo había llegado a ser concebido en la cima de la Cristiandad medieval como la Forma, con mayúscula, pura. Esta primera manifestación plenaria de la modernidad del hombre tuvo su manifestación filosófica plenaria, a su vez, en el sistema materialista de Hobbes. A estas manifestaciones de la modernidad reacciona la religiosidad tradicional, en el terreno filosófico, con los sistemas de Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz y hasta Berkeley. Pero la modernidad sigue su curso, su auge. Y tiene una segunda manifestación plenaria, más plenaria aún, si cabe, que la primera, en "las luces", todas. Esta segunda manifestación plenaria de la modernidad del hombre tuvo su manifestación filosófica plenaria, a su vez, en la crítica acosmística de Hume. A estas nuevas manifestaciones de la modernidad vuelve a reaccionar la religiosidad tradicional, en el terreno filosófico, con los sistemas de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Krause. El pietismo de Kant es el alma de su filosofar contra Hume, que quizá concede demasiado a la modernidad representada por éste —aunque ¿quién hubiera concedido menos a la modernidad en aquel momento de triunfo culminante y de inicial, sólo inicial, nueva reacción?—, que acoge con entusiasmo a un Rousseau, representante de la iniciada reacción hasta el punto de salirse del terreno de la Filosofía. La crítica kantiana se sitúa así en tan decisivo punto de la trayectoria del hombre desde su ancestral religiosidad en la dirección de su moderno inmanentismo. ¿Qué representa, últimamente, la crítica kantiana en

semejante punto —es decir, qué representa para el día de hoy, para nosotros?

Ya que no la visión plena, la vislumbre profunda de que el hombre es el ser constituido por un movimiento indefinido; *por lo mismo que movimiento, indefinido*; pero movimiento indefinido no dentro de la mera inmanencia del mundo fenoménico, empírico, sino hacia una trascendencia metafenoménica, metaempírica; *y por lo mismo que indefinido, simplemente posible*, en modo alguno cierto con la certidumbre de la razón pura, sino tan sólo postulado por la razón práctica. En lo cual, si el re-conocimiento de la constitutiva posibilidad o contingencia del hombre es la verdad común a una tradición en que figuran la Cristiandad medieval, Kant y hasta el existencialismo de nuestros días, más consecuente con ella que la Cristiandad medieval, que llegó a hacer de la contingencia humana la razón de la necesaria existencia de Dios, debiendo hacer retroactivamente necesario al hombre mismo o contradiciendo su contingencia, y más consecuente con ésta que el existencialismo de nuestros días que hace de ella la razón del necesario final absoluto de la "existencia" en y con la muerte, incurriendo en parejo efecto retroactivo y contradicción —es Kant, en quien la contingencia reconocida por la crítica de la razón pura no es contrarrestada ni contradicha por la crítica de la razón práctica, que gravita toda sobre la distinción entre el saber o la certeza racional *stricto sensu* y la certeza moral. Metafísica, sí; libertad, inmortalidad y divinidad más allá del determinismo fenoménico, sí; pero con simple certeza moral, como postulación o simple *posibilidad*, aunque tampoco como nada menos que como *posibilidad*.

Es posible un más allá. Nada más que *posible*, pero *posible*: tampoco nada menos. Vivir humanamente, ser hombre, es vivir, es ser, en la posibilidad de más allá, en la posibilidad, esto es, de que haya o haya un más allá; en la compleja combinación de temor de que no lo haya y esperanza de que lo haya, si bueno, de temor de que lo haya y esperanza de que no lo haya, si malo... Pero vivir humanamente, ser hombre, no ha sido nunca, *de hecho*, vivir en la certidumbre racional de un más allá, ni de que acabe todo con la muerte.

V

LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA*

30. *La* Crítica de la razón pura *y la* Crítica de la razón práctica

Al terminar el estudio de la *Crítica de la razón pura*, resulta ineluctable la conclusión de que la obra apunta entera a la que acabó siendo la *Crítica de la razón práctica* –lejos de ser esta última una palinodia debida a una infeliz flaqueza posterior de Kant, como pretendían ciertas interpretaciones. Inútil insistir en este punto, después de las lecciones anteriores. Voy, pues, a exponer la esencia de la *Crítica de la razón práctica*, entendiendo y juzgando esta *Crítica* como el complemento de la *Crítica de la razón pura* anunciado por ésta.

La *Crítica de la razón pura* se nos presentó desde el primer momento como una teoría de la historia de la Matemática, de la Ciencia Natural y de la Metafísica, enderezada a hacer de una buena vez de esta última historia el "camino seguro" que venía siendo en los días de Kant la historia de la Matemática desde los primeros matemáticos griegos y la historia de la Ciencia Natural desde Galileo. No tan explícitamente; quizá ni siquiera tan conscientemente para el propio Kant, pero sí tan efectivamente en el fondo, si lo que voy a decir se ajusta a los hechos, se presenta la *Crítica de la razón práctica* como una teoría paralela.

Anima radicalmente a la *Crítica de la razón práctica* la hostilidad contra toda Ética empírica. No hay experiencia moral capaz de dar de sí una Ética de validez universal o, por lo pronto, para todo sujeto moral –incluso posible; como no hay experiencia gnoseológica capaz de dar exclusivamente de sí "ciencia" alguna de la misma validez, también sólo por lo pronto. No hay, se puede, se debe generalizar, experiencia alguna capaz de dar exclusivamente de sí nada universalmente válido– siempre por lo pronto en el mismo sentido tan sólo. Pero es un supuesto de Kant, como de la mayoría de los filósofos, *y no menos acrítico en Kant que en la mayoría de los filósofos*, que Ciencia, Ética, Filosofía... deben ser universalmente válidas. Ya en la primera lección sobre la *Crítica de la razón pura*

vimos cómo la *imagen* del "camino seguro" se traducía en seguida en los *conceptos* de la "validez universal" –en "los" conceptos, porque, además del concepto de "validez universal *subjetiva*", había el concepto de la "validez universal *objetiva*" o para todo objeto de la experiencia científica incluso posible. Sobre la base de tal supuesto, pretende, pues, la *Crítica de la razón práctica* hacer entrar por el "camino seguro" de la validez universal también a la Ética. Pero la *experiencia* moral no puede hacer entrar en la Ética por este camino. Todo lo contrario: ha sido, es y será, justo, mientras la Ética ha sido y sea empírica, como se ha escindido y seguirá escindiéndose en una multiplicidad de Éticas, como ha tenido la historia que ha tenido, y seguirá teniéndola –igual que la Metafísica la había tenido hasta Kant –y ha seguido teniéndola hasta hoy, pero prescindamos de esto–, sólo que –por todo lo contrario, curiosamente: si la Ética ha tenido la historia que ha tenido, habría sido por ser *empírica*, mientras que la Metafísica habría tenido la historia que ha tenido, por ser *conceptual pura*. Es que ni la experiencia pura, ni los puros conceptos podrían fundar la validez universal reservada al funcionamiento conjugado de lo empírico y lo conceptual. Pero si la experiencia moral no puede hacer entrar a la Ética por el camino de la validez universal, ¿qué es lo que podrá hacerla entrar por él?... Una Ética no empírica... Tal es, a mi modo de ver la *Crítica de la razón práctica*, el origen de la Ética kantiana. A la luz de este modo de verla, habría que entender el puesto en la historia de la Ética que Kant reclama para la suya, especialmente al final de la Nota II al parágrafo 8 del Capítulo Primero del Libro Primero, con todo y su cuadro de los fundamentos materiales de la determinación práctica.

31. *Ética formal y Metafísica de las Costumbres*

Una Ética no empírica, pues... Sabemos dónde Kant la encontró: en un plano que se cierne por encima de todas las experiencias morales –aun cuando sea el de la pura forma *de* toda moralidad.

Toda moralidad –auténtica, tiene una *forma*, igualmente auténtica: la de una voluntad que se determina a obrar movida puramente por el sentimiento de deber obediencia a toda proposición de modo imperativo en que un impulso a obrar puede formularse como un impulso generalizable a todo sujeto– incluso simplemente posible, de acción susceptible de ser calificada de moral, sin que al generalizarse dejen los sujetos de hacer aquello que originaría el impulso. Una voluntad que se determina a obrar movida por el impulso de retener

un depósito, no tiene la forma de la moralidad, porque al formularse la proposición "retengan todo los sujetos los depósitos", los sujetos dejarían de hacer depósitos.

La voluntad que se determina a obrar movida puramente por semejante sentimiento, es una voluntad "buena"; entre todas las cosas habidas y por haber, es la única de la que puede predicarse la "bondad" en un sentido rigurosamente propio del término. El determinarse la voluntad a obrar movida puramente así, es la *virtud*, cuando tal determinarse es habitual, es decir, es re-iterado tras de las "caídas" que impone al hombre su finitud a lo largo del camino de *esta* su vida. El determinarse la voluntad a obrar en el sentido de la virtud, pero sin "caídas", sino definitiva, eterna, absolutamente, es la *santidad* –la que, puesto que al hombre le impone "caídas" su finitud a lo largo del camino de *esta* su vida, sólo puede concebirse en esta vida como un ideal a la realización del cual ir acercándose asintóticamente– y como una realidad quizá en otro mundo...

La voluntad que se determina a obrar movida puramente por semejante sentimiento es una voluntad *libre* –de todo motivo distinto de tal sentimiento. Aun cuando este sentimiento, de deber obediencia a toda proposición de modo imperativo en que un impulso a obrar pueda formularse como un impulso generalizable a todo sujeto, presupone este impulso, no es este impulso el móvil *decisivo* de la voluntad y de la subsiguiente acción, sino el sentimiento de deber obediencia a toda proposición del repetido tenor, sentimiento al que se subordina *decisivamente* el impulso.

Mas los impulsos son otros tantos eslabones en la cadena indefinida de la causalidad psico-física, de la causalidad del mundo de la experiencia científica, universalmente válida *a priori* para todo objeto y todo sujeto, incluso simplemente posibles, de esta experiencia. Por el contrario, el sentimiento de deber obediencia a toda proposición del tenor repetido, al presentarse como tan contrario a tan gran número de impulsos, como tan independiente de *todos* los demás móviles, como *de hecho* se presenta, se presenta asimismo como un *hecho aparte* de aquella cadena, de la causalidad –del mundo de la experiencia científica, del mundo fenoménico. Mas, por lo mismo, representa como un agujero en este mundo, como un agujero a través de cuya abertura el hombre *vive*, en su actividad moral, otro mundo, que ¿cuál podrá ser– sino el mundo nouménico, *cuya posibilidad había dejado a salvo*, precisamente, la *Crítica de la razón pura*, cuya *efectividad* muestra según acabo de recordar en resumen la *Crítica de la razón práctica*?

Mas, a través del mismo agujero, el hombre *vive* mucho más –vive el mundo nouménico entero.

El determinarse la voluntad a obrar movida puramente por el sentimiento indicado; el determinarse la voluntad a obrar *libre* de, *autónoma* con respecto a, *todo* otro móvil distinto de tal sentimiento, implica el determinarse la voluntad a obrar libre de, autónoma con respecto a, incluso, e incluso singularmente, supremamente o radicalmente, el impulso que mueve a todo humano a perseguir la felicidad. Y es un hecho que el determinarse la voluntad movida puramente así, no acarrea la felicidad —en *esta* vida, en *este* mundo. Pero la *idea* de una incoincidencia definitiva de la virtud, de la santidad y de la felicidad— promueve un sentimiento de *indignación*. El correlativo sentimiento de la propia *dignidad* reclama, requiere, "postula" un acercamiento progresivo, si indefinido, un acercamiento, aunque sólo sea asintótico, a la identificación de la santidad y la felicidad —y, por lo tanto, como "postulados" *condicionantes* del anterior, *otra* vida indefinida y un principio de garantía de la identificación...

Tal es la "Metafísica de las Costumbres", la "Metafísica de la Moralidad", la "Metafísica del Hombre", que preparada desde la *Crítica de la razón pura*, culmina en la *de la razón práctica*.

32. *La doble autonomía de la Ética kantiana*

Es una Metafísica fundada en una Ética. Hay que considerar la Ética fundante y la Metafísica fundada, pero antes, la fundación o fundamentación misma. Es un tópico que la Ética de Kant es el prototipo, si no es que el ejemplar único, de una Ética autónoma. Por esta autonomía se entiende algo que en realidad es doble. Ante todo, se entiende que la Ética de Kant es una Ética que no funda la moralidad en nada extraño, trascendente a la moralidad misma, singularmente no en nada religioso, ni teológico. En la Ética de Kant, las proposiciones de modo imperativo no son, ni, por ejemplo, expresión de la teleología de la vida en sentido biológico, ni expresión de valoraciones consustanciales con el intelecto divino, ni de decisiones arbitrarias de la divina voluntad. Pero por la autonomía de la Ética kantiana hay que entender también otra cosa, que la *Crítica de la razón práctica* presenta expresamente como autonomía: la independencia de la determinación de la voluntad a obrar con respecto a toda motivación que no sea el sentimiento del deber de obediencia a las proposiciones de modo imperativo universalizables en la forma antes concisamente reproducida, lo que equivale a la independencia con respecto a todo impulso

sensible, empírico, y singularmente al impulso que mueve a buscar la felicidad. Pues bien, en referencia a la autonomía en el primer sentido, la autonomía de la Ética de Kant es algo –más complicado que como se la entiende y expone corrientemente. Y no porque Kant mismo no lo haya indicado expresamente, e incluso desde la entrada misma de la *Crítica de la razón práctica* sino quizá por haberlo sólo *indicado*, quizá, también, por parecerle tan obvio y tan inconcuso, que era impertinente insistir más en ello; pero, sobre todo, sin duda, por un caso más de la óptica con que funciona la historia de la Filosofía: en función de su "circunstancia", en la que entra su propio yo, cada quien es vidente para ciertos aspectos y ciego para otros, de la historia de la Filosofía. La Ética de Kant presenta la moralidad como autónoma relativamente al mismo mundo en el orden *pros hemás, quoad nos*; pero como heterónoma relativamente al mismo mundo en el orden *kath' aytó, per se*. En el orden del *ser*, la Ética de Kant es, pues, tan heterónoma como la que más; ahora bien, es en el orden del ser, donde tiene lugar la divergencia tradicional entre las Éticas heterónomas y las autónomas. En referencia a la autonomía en el segundo sentido, la cuestión es más complicada. Se reduce, en efecto, a las cuestiones radicales que plantea la Ética de Kant.

En este segundo sentido, las proposiciones de modo imperativo se presentan erectas exclusivamente sobre los pies, por decirlo así, del sentimiento de deberles obediencia siempre que sean generalizables a todos los sujetos sin que éstos dejen *eo ipso* de hacer aquello que originaría el impulso cuya acción formularía la proposición. Ahora bien, ¿qué hombre real, esto es, integrado por lo empírico, por lo sensible que hay en todo hombre –real, se determina a obrar voluntariamente movido puramente por semejante sentimiento?– Ninguno, si, como el propio Kant reconoce expresamente, según hemos recordado antes, la santidad es en esta vida, en este mundo, el mero ideal que es. Quiérese decir que la Ética de Kant es la Ética de una moralidad literalmente inasequible al hombre real –o la Ética de una moralidad que sólo podría ser real en un hombre idealmente perfecto– divinizado, para decirlo con toda su propiedad de una vez: la santidad sólo era real en Dios. Sin duda que una Ética semejante no es exclusivamente la de Kant. Si no toda Ética, al menos más de una es la fórmula de una moralidad ideal, antes que real. Pero, entonces, toda Ética semejante tiene que habérselas con la cuestión de la moralidad real –del *hombre* real. Tenemos que recordar también, pues, cómo se las ha Kant con esta cuestión.

33. *Forma y materia en la moralidad*

El sentimiento de deber obediencia a todo imperativo universal que no se anula a sí mismo –*en la actividad sensible, empírica, real*, de los sujetos, de los hombres, resulta, por sí solo, infundado, ¿Por qué, en efecto, sentirse obligado a obedecer los imperativos universales que no se anulan a sí mismos?... ¿Por qué al no anularse a sí mismo, exhiben su vigencia, su validez?... Pero ¿cómo y por qué la exhiben?...

Examinemos, ante todo, una proposición de modo imperativo que, al universalizarse, se anule a sí misma. Sea la contraria de la anterior. "Devuelvan todos los hombres los depósitos." –Y seguirá habiendo depósitos, sin duda porque –a los hombres los mueve el impulso de que les devuelvan sus depósitos. Luego, si a los hombres no los moviera el impulso de la devolución de los depósitos, no se daría, no podría darse –la moral del depósito. En general, si a los hombres no los movieran los impulsos que los mueven, los impulsos sensibles, empíricos, reales, no se darían, no podría darse, la moral, en general. La moral no es más que la *forma*, la forma *imperativa* y *universal* de la actividad sensible, empírica, humana –de acuerdo con Kant; pero la forma *de la actividad sensible, empírica, humana*– no sé ya si tan de acuerdo con Kant...

Éste resulta, en suma, cogido, atenaceado, entre:

la evidencia –empírica de que la moral totalmente aparte de la actividad sensible, empírica, humana, es una forma vacía;

la enseñanza histórica de que la actividad sensible, empírica, humana, es una materia ciega, esto es, sin ninguna universalidad.

Hay, pues, que dar a esta materia la luz de una forma universal –y a esta forma el contenido de aquella materia. Hay que –reconstruir al hombre, que sin duda no es sensibilidad, animalidad exclusiva, pero, no menos sin duda, tampoco razón pura. El mismo Kant, en la mismísima *Crítica de la razón práctica*, delata que, también él, tiene su corazoncito. Recordemos aún el esfuerzo que hace para lograr la reconstrucción del hombre, porque no deja de hacerlo, ¿cómo podría?– es, incluso, el suyo un esfuerzo emocionante, patético, en más de un sentido de esta última palabra.

"Devuelvan todos los hombres los depósitos", porque a todos los hombres los mueve el impulso de que les devuelvan sus depósitos. "Amen todos los hombres a sus prójimos como a sí mismos", porque a todos los hombres los mueve el impulso de que sus prójimos los amen como todos se aman a sí mismos. "Amen todos los hombres a Dios sobre todas las cosas" –¿por qué a todos los hombres los mueve el impulso de amar a Dios sobre todas las cosas o el de que Dios los

ame?... "No amen todos los hombres a Dios sobre todas las cosas." "No ame ningún hombre a Dios sobre todas las cosas"... ¿Dejarán de amar a Dios sobre todas las cosas los que sobre todas las cosas lo aman?... A quien aunque no hubiera cielo lo quisiera, y aunque lo que espera no esperara, lo mismo que lo quiere lo quisiera, qué se le va a dar de que los demás no le quieran –como no se le dé el quererlo más, justo porque los demás no le quieran... ¿Habría, entonces, una moralidad, una virtud, una santidad, justa, literalmente, singular, excepcional?... Quizá, porque no sería imperativa en ningún grado, en ningún sentido, sino puramente por darle a uno la gana de corresponder libérrimamente a la gana que de amarnos le dio a Dios no menos libérrimamente... Pero, en fin, "devuelvan todos los hombres los depósitos", porque a todos los mueve el impulso de que les devuelvan los suyos; "amen todos los hombres a sus prójimos como a sí mismos", porque a todos los mueve el impulso de que sus prójimos los amen como todos se aman a sí mismos. Estos impulsos ¿no resultan el fundamento –*real* de la moral? ¿Funda realmente la universalidad– del impulso la moralidad de éste, o la realidad del impulso lo universal de su moralidad y esta misma?... ¿O se fundan la realidad, la universalidad y la moralidad de *ciertos* impulsos conjuntamente en otra cosa –que reconstruiría la unidad de la materia impulsiva con la forma de la universalidad?...

Como en la *Crítica de la razón pura* quien unifica la sensibilidad y el entendimiento y la razón pura teórica en sentido estricto es –la imaginación, en la *Crítica de la razón práctica* quien unifica la sensibilidad y la razón pura práctica es –*el sentimiento de la propia dignidad de la persona*. ¡Curioso sentimiento, en Kant!

34. *Los sentimientos prácticos*

Quien viendo que si los hombres no devuelven los depósitos, no hay más depósitos, no obstante retiene el que tiene, se siente –*¿de facto?* –indigno– ¿de qué?... ¿De que le confíen otro depósito?... Quien viendo que los hombres no se aman mutuamente como a sí mismos, no los ama tanto como se ama a sí mismo, ni con mucho, se siente indigno– ¿de qué?... ¿De que los demás le amen como se aman a sí mismos como él mismo se ama a sí mismo?... ¿O de amarse él a sí mismo como se ama?...

No. De lo que uno y otro, y todos los demás en situación análoga, se siente –*¿de facto?* repito– indignos, es de –*ser felices*...

Ya anteriormente nos tropezamos en esta lección con este *hecho* de que el sentimiento de la propia dignidad reclama, requiere, postula

un acercamiento progresivo, si indefinido, a la identificación de la santidad y la felicidad.

Como jamás pretendo que mis monadológicas convicciones, ni siquiera evidencias, sean compartidas por otras mónadas, porque menos pretendo que las demás mónadas renuncien a ser las demás, para identificarse con la que me he encontrado ser –para mí, pues, la *Crítica de la razón práctica* entera, la Ética de Kant entera, gravita sobre este *sentimiento* de la propia dignidad de la persona, el sentimiento por excelencia entre los sentimientos que aparecen de pronto en el estupefaciente, y estupendo, capítulo "De los resortes impulsores de la razón pura práctica" –hay que repetirlo: de los resortes *impulsores de la razón pura práctica*... ¡Estupefacientes, estupendos *sentimientos*, en efecto!... Como Kant no va a incurrir, cual parvulillo de la técnica filosófica, en la inconsecuencia de considerarlos como sentimientos *sensibles*, como sentimientos de la índole de ningunos otros sentimientos, necesita un calificativo riguroso, absolutamente distintivo. Calificarlos de sentimientos "teóricos", fuera incurrir en más de una inconsecuencia no mejores, ciertamente, que la que se trata de eludir. Los calificará, pues, de "prácticos". Pero –¿quiere esta calificación decir otra cosa, algo más, sino que– ejercen en la *Crítica de la razón práctica*, o con respecto a la moralidad, según trata de fundarla esta *Crítica*, la función de fundamentación, fundamental, que acabo de señalar?...

35. *La divinización del hombre*

Sentimiento práctico por excelencia, este sentimiento de la propia dignidad. Ya que Kant no nos dice de él sino la función práctica, moral, que ejerce, esto es, lo que él *hace*, hacia fuera de sí mismo, por decirlo así, pero no lo que él *es*, hacia su intimidad radical, osemos nosotros decirnos esto. Por mi parte, me temo –bueno, por mi parte no temo nada decirme que no logro descubrir en su íntima raíz otra cosa que el amor propio, la propia *estimación*, la *soberbia* dignidad de la persona humana, la *soberbia* del *hombre*, tanto mayor cuanto mayor la conciencia de la propia *personalidad* –o sólo en el grado *superlativo* en que, únicamente, la soberbia *es*, plenamente, propiamente, *soberbia*, cuando es el sentimiento, la conciencia de una personalidad– *suprema*.

¿Será esta soberbia –satánica? La soberbia de Satán consistió en querer ser como Dios. La idea de la identificación de la moralidad y la felicidad ¿no es la idea de la divinidad del hombre?...

En todo caso, hay entre Satán y —no sé si el hombre en general o Kant en singular, una diferencia de no poca monta.

Satán quiso ser como Dios de golpe y porrazo. Y, en efecto, de golpe y porrazo fue precipitado en los profundos del infierno. Pero desde que el pobre, el ingenuo de Satán se precipitó, en todos los sentidos del vocablo —lo contrario de la precipitación, la circunspección, es también lo contrario de la ingenuidad—, desde entonces, el hombre ha aprendido mucho, y no sólo Filosofía. Ya en tiempos de Kant sabía más que Satán.

Kant no quiere ser, disimulado bajo la fórmula general, abstracta, de querer, o no querer, que sea el *hombre*; Kant no quiere ser, no quiere que el hombre sea, de golpe y porrazo como Dios. Kant sólo quiere, humildemente —al parecer, que la moralidad y la felicidad vayan acercándose— indefinidamente. Dios es la curva a que se acerca la asíntota que es el hombre, empero tan necesario si éste es, tan necesario a éste, tan garantizador de su acercarse progresivamente a la identidad de la moralidad y la felicidad, como la curva a la asíntota, si ésta es —ahora bien, en que no hay en *la realidad* figura rigurosamente geométrica alguna, reina unanimidad entre la más elemental y primitiva y la más complicada y actual Filosofía de la Matemática; pero acerca de la existencia de hombres *reales*, no puede cabernos la menor duda —digo, me parece.

Pero no dejemos de reconocer expresamente aquí y ahora el esencial punto de la índole *no teórica*, sino *práctica* de esta divinización del hombre.

El hombre no *sabe* de Dios, ni siquiera va, irá sabiendo de Él, en el progreso indefinido del saber. El hombre, al obrar moralmente, va *ejecutando, practicando* a Dios. El hombre conoce a Dios, no en el sentido en que el filósofo griego habla de conocer la verdad, sino más bien en el sentido en que el autor bíblico habla de conocer mujer: co-habitándolo, engendrándo-lo.

Esta concepción del hombre como el ente en proceso de realización indefinida —¿y no quiere decir esto la anterioridad de la existencia del hombre a su esencia?— la habíamos encontrado en la *Crítica de la razón pura*, aunque estrechada al sector del conocimiento. Aquí, en la *Crítica de la razón práctica*, la encontramos ensanchada al volumen íntegro de la personalidad, de la realidad humana. Ella es el fundamento radical sobre que gravita la *Crítica de la razón práctica* entera, el sistema *metafísico* de Kant entero —con mayor propiedad que el sentimiento de la propia dignidad de la persona, si no hubiese mostrado cómo lo que este sentimiento entraña es tal concepción. Es una concepción bien goetheana, bien fáustica, bien moderna.

Bien goetheana, bien fáustica, pues Goethe no fue sólo quien acuñó que "sólo entre todos los hombres se llegará a vivir lo humano", sino quien concibió la otra vida, no como el descanso definitivo apetecido por los humanos, aunque vivan hoy, de alma de otras edades, no, ciertamente, más activas que la nuestra, moderna; Goethe concibió la *otra* vida como otra vida de *Tat*, de acción, de actividad —como *ésta*, pues ¿cómo pudiera no ser como ésta, si haya de ser *vida*— sin un equívoco absoluto?...

Bien fáustica, bien moderna —como revelaría concluyentemente, si revelarlo fuera necesario, la inserción de la Ética de Kant, del sistema metafísico de Kant, en la historia de la Filosofía, de la cultura, de la Humanidad en general.

La historia entera de la Filosofía de Occidente me parece compendiable en la dramática alternativa entre la pugna del hombre por cerciorarse racionalmente, pero sobre todo instantáneamente, es decir, en algún instante de esta su vida, de su divinización, y la renuncia a lo racional o a lo instantáneo de la certidumbre de su divinización o a esta misma. Aristóteles, en la cima de la original y progenitora Filosofía griega, pensó, al menos en algún instante de su vida, participar, al hacer Teología, de la Divinidad misma, que no sería sino pensamiento de sí mismo, esto es, Teo-logía. Plotino, en la última cumbre de la Filosofía antigua, creía haberse extáticamente unido a Dios en cuatro instantes de su vida. Pero Kant, en el centro de las eminencias de la Filosofía moderna, está *moralmente cierto* de acercarse indefinidamente a ser Dios. Y los existencialistas ateos de nuestros días, a alturas en conjunto no menores, si no nos engaña la cercanía, dan expresión, que parece insuperablemente extrema, al moderno inmanentismo, a la expresa renunciación a toda trascendencia, a toda divinización, a toda divinidad, al expreso contentamiento —¿contentamiento?— con los bienes de esta vida, de este mundo, con los valores en pro de los cuales se propuso trasvalorar todos los de antiguo vigentes el frenesíaco genial cuyo nombre sobra. —¿Podrá ponerse a la historia de la Humanidad este rótulo, que parece apropiado para una pieza de teatro existencialista, esto es, de todo punto *à la page*: "Tragicomedia del animal que renunció a la mano de Doña Leonor divina"?

Entre la apo-teosis por las vías de la "materia" de la actividad y de la teoría, de la clásica tradición filosófica, y la renuncia a toda apoteosis, del moderno inmanentismo, actitud negativa cuyo correlato positivo sólo puede ser un vitalismo nietzscheano, la Ética de Kant representa el término intermedio de una apoteosis por la vía de la "forma" de la práctica, con el correlato negativo de un antivitalismo "material".

La capa histórica más profunda en que se inserta el sistema de Kant no es la de la Filosofía, sino la de la religión, como ya vimos al ocuparnos con la *Crítica de la razón pura*, pero es claro que la inserción en esta capa resulta más notoria al ocuparse con la de la *razón práctica*.

La anterior alternativa de la historia entera de la Filosofía de Occidente, es la alternativa de la religiosidad y la irregularidad del hombre —no sé si sólo occidental. Kant es una figura típica del filósofo moderno que intenta la conciliación de dos edades, de dos mundos. El pietista concede al moderno toda la carne y sangre del cristianismo, y hasta el meollo de los huesos, para salvar el esqueleto exangüe, descarnado y vacío de la certeza práctica de la nouménica divinización indefinida.

Ante semejante espectro sentirá, no simple horror, sino renovado amor de la carne y la sangre quien *viva*, ya el amor de la carne y sangre de Cristo, ya el amor de *esta* carne y *esta* sangre. Mas uno y otro, todos, pueden aprender sobre qué resistente osamenta sustentar su fe o su esperanza, ya en la resurrección de la carne, ya en la posibilidad de seguir viviendo indefinidamente.

VI

LA *CRÍTICA DEL JUICIO*

36. *Dos cuestiones sobre ella*

Conocidas las *Críticas* de las razones pura y práctica, al pasar a la del juicio, antes de conocerla se ocurre una cuestión, y el ir conociéndola procede atento, ante todo, a lo que pueda dar una respuesta. Las *Críticas* de las razones pura y práctica parecen un sistema bien cabal. ¿Qué puede ser este "juicio" que viene a sumarse a la "razón" pura y práctica? ¿Qué adición representa el sistema de las facultades del sujeto, sino qué alteración de él? Y si es una facultad digna de equipararse a la razón pura y práctica, ¿cómo pudo escapársele al crítico de la subjetividad hasta el punto de no hacérsele debidamente presente sino conclusa la crítica de la razón y el sistema, al parecer, acabado?

Mas basta hojear el índice de la *Crítica del juicio*, sin necesidad ni de hojear la obra misma, para ver que en ella se trata de la Estética y de la concepción teleológica del organismo vegetal y animal, y para que se ocurra una nueva cuestión y se proceda a conocer la obra atendiendo preferentemente asimismo a lo que pueda darle una respuesta. La Filosofía de la Naturaleza animada o de la Ciencia natural de la vida, la Botánica y Zoología, la Biología, por un lado, y la Estética, por otro lado, a pesar de la belleza de plantas y animales y de su utilidad para la vida de éstos, por ejemplo, como atractivo sexual, figuran en la enciclopedia actual de las disciplinas filosóficas como dos disciplinas muy independientes entre sí, muy distantemente localizadas, la una en la Filosofía de la Naturaleza o de la Ciencia natural, la otra entre las disciplinas que se ocupan con los valores, soliendo componer con la Teoría del Conocimiento y la Ética una trilogía que por kantiana hace tanto más notable el emparejamiento de la Estética y la teleología interna de los organismos vivientes en la *Crítica del juicio*, a saber, no como una mera yuxtaposición dentro de un volumen, sino como la división de una misma facultad del sujeto. ¿Cómo puede ser esto?

37. *El juicio y el principio de finalidad*

Kant distingue en la naturaleza –fenoménica, empírica–, y en el conocimiento todo de ella, lo general y lo especial.

Lo general es, en general –hay que decir–, la regla, la ley, el principio. En especial –hay que seguir diciendo–, son las leyes generales de la naturaleza, de la "Analítica de los Principios" de la *Crítica de la razón pura*, con las categorías que presuponen en la "Analítica de los Conceptos". Estos "principios" integran un sistema u orden dotado de unidad y caracterizable como apriorístico, constitutivo, necesario, limitado y trascendental. El entendimiento está constituido por las categorías, y en posesión de los principios que de ellas derivan, antes de todo conocimiento empírico. Con tales sus categorías y principios, juntamente con las intuiciones puras de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo, y según las Ideas de la razón en su uso regulativo, va conformando el material sensorial y constituyendo el objeto de su conocimiento de la naturaleza, o sea, esta misma como fenómenos de una experiencia. Éstos son necesariamente como están constituidos. Pero esta constitución se limita a serlo de fenómenos. Las intuiciones puras, las categorías y las Ideas en su uso regulativo son las condiciones de posibilidad *a priori* del *factum* del conocimiento *a priori* de la naturaleza y del objeto de este conocimiento, la naturaleza misma en su constitución general. En la necesidad de presuponer entre las condiciones de posibilidad de tal *factum* las categorías radica la deducción trascendental de éstas.

Lo especial son las modificaciones de las categorías en las leyes especiales de la naturaleza, con los conceptos empíricos supuestos por estas leyes y la condición de posibilidad de estos conceptos, las especies y los géneros. Por ejemplo: la conformación necesaria de los fenómenos por la categoría de causalidad según el principio de ésta –segunda de las "Analogías de la Experiencia" de la *Crítica de la razón pura*– se especifica en las leyes causales especiales de las causas y efectos empíricos de diversas especies o géneros, como las leyes de la caída de los cuerpos y las de los movimientos de los planetas.

Ahora bien, todo esto se presenta con caracteres opuestos a los del sistema de lo general: como ilimitado, contingente, meramente empírico. Las leyes especiales son infinitas. Si la constitución categorial se limita a ser de fenómenos, los fenómenos mismos constituidos categorialmente van integrando una experiencia que se continúa indefinidamente, siguiendo el uso regulativo de las Ideas. El entendimiento no conoce cómo lo general se especifica en lo especial, o la necesidad

objetiva de la especificación, o lo que es lo mismo, no puede probar ésta, no puede hacer más que reconocer lo especial como objetivamente contingente y que ir conociéndolo empíricamente: sin duda porque sus constitutivas categorías no constituyen, a su vez, más que lo general de la naturaleza, no también lo especial de ésta.

En tales condiciones fuera posible que lo especial de la naturaleza fuese un caos incognoscible para el entendimiento. La contingencia de lo especial relativamente a lo general sería en el ápice la contingencia de la unidad misma de la experiencia toda y en el fondo la misma posibilidad indicada: la compatibilidad de la necesaria homogeneidad y unidad general de la naturaleza con una heterogeneidad especial tal que el entendimiento fuese impotente para reducir las leyes especiales a las generales, unificándolas bajo éstas en un orden cognoscible.

Pero es un hecho que lo especial de la naturaleza es un orden cognoscible por el entendimiento. La muchedumbre infinita de las percepciones se integra en *una* experiencia. Las especies y los géneros están entre sí en tales relaciones que permiten el paso de unos a otros, entre superiores e inferiores y entre los de un mismo rango; lo que permite, a su vez, emplear los principios explicativos de unos para comprender otros. Y lo mismo es con las leyes especiales: varias pueden reducirse a una más general, como las de la caída de los cuerpos y las de los movimientos de los planetas a la de la gravitación universal. Es el orden a que dan expresión otras leyes, como las de que la naturaleza no multiplica las entidades sin necesidad, toma el camino más corto, no da saltos...

Ahora bien, orden no lo hay sin leyes. Leyes no son tales si no son necesarias: principios meramente empíricos no tienen necesidad lógica objetiva. Para poder, pues, considerar las leyes especiales de la naturaleza como leyes, como necesarias, y como necesaria la unidad misma de la experiencia toda, es necesario, a su vez, un principio que las reduzca necesariamente a las generales, que las unifique necesariamente bajo éstas. El orden especial de la naturaleza no puede juzgarse posible, en suma, más que juzgando que leyes como las de que la naturaleza no multiplica las entidades, etc., dan expresión propiamente, no a la manera de proceder objetivamente la naturaleza, sino a la manera de que debe juzgarse que procede: propiamente es sólo *como si* la naturaleza no multiplicase las entidades, tomase el camino más corto, no diese saltos..., todo ello a fin de hacer posible, con el conocimiento *a priori* de lo general de ella, hecho posible por las condiciones de constitución de la naturaleza expuestas en la *Crí-*

tica de la razón pura, también el conocimiento, aunque meramente empírico, de lo especial de ella.

Pues bien, hay una facultad de pensar lo especial bajo lo general: el juicio. En el pensar lo especial bajo lo general son posibles dos casos, inversos: que lo general esté dado o no.

Si está dado no hay más que hacer que subsumir lo especial bajo lo general, determinando, especificando, esto. Es el caso del "juicio de determinación". Por no haber en él más que hacer, no interesa a la *Crítica del juicio*.

Pero si no está dado lo general bajo lo cual pensar lo especial, hay que "reflexionar" sobre esto para encontrar aquello. Es el caso del "juicio de reflexión". Es el que es asunto de la *Crítica del juicio*. Es, en efecto, el que se encuentra con lo especial, y que se encuentra con ello como contingente relativamente a lo general, y a pesar de ello, como integrando un orden cognoscible; y por ende es el que juzga que es como si la naturaleza no multiplicase las entidades, etc., o, en suma, especificase lo general de ella en la forma apropiada a fin de hacer posible el conocimiento de lo especial de ella, o el que sienta el "principio de la finalidad de la naturaleza" que detallarían las leyes de la no multiplicación de entidades, etc. Principio caracterizable como apriorístico, final, formal, subjetivo, trascendental. El sujeto no puede *conocerlo a priori* en la naturaleza, por no ser constitutivo de ésta. Pero tampoco puede *sacarlo de la experiencia*, de la observación de la naturaleza –aunque esta observación lo *confirme*: es la condición de posibilidad *a priori* de la unidad de la experiencia de la naturaleza, incluso lo especial de ella. No puede sacarlo de ninguna otra parte: el juicio de reflexión sería tal sólo aparentemente, en realidad sería un juicio de determinación. No puede, pues, más, ni menos, o tiene, que *dárselo a priori* a sí mismo, adjudicando a la naturaleza una finalidad–para el conocimiento de ella por él, el sujeto: una especie de servicialidad de la naturaleza hacia el conocimiento, hacia el sujeto mismo, que es diferente de la finalidad práctica, de las costumbres o del arte, pero que puede y debe formarse por analogía con ésta. Y que se refiere a la forma de ser de las cosas de la naturaleza, o de ésta. El concepto de un objeto es el fundamento de la realidad de éste, lo que se realiza, o el fin. La constitución formal de las cosas según fines es la finalidad de la forma de éstas. Por tanto, nada de ello como teniendo la naturaleza objetivamente tal finalidad, sino sólo *como si* la tuviese a los fines de él, del sujeto. La naturaleza se rige por las condiciones de posibilidad de los conceptos necesarios, como son los categoriales, constitutivos de los objetos integrantes de la naturaleza misma, sin lo cual no habría objeto ni naturaleza, en absoluto; pero no se rige por

las condiciones de posibilidad de los conceptos contingentes, los empíricos: por la naturaleza tiene que regirse, en cambio, la reflexión del juicio sobre lo especial de ella. No hay que pensar, pues, que exista un entendimiento que haya dado a la naturaleza sus leyes especiales en forma tal que el nuestro pudiera tener un sistema de la experiencia integrado también por tales leyes; pero sí hay que pensar como si existiese: el entendimiento no da aquí la ley a la naturaleza; pero el juicio tiene que darse a sí mismo la de tal "ficción", en su reflexión sobre las leyes especiales de los fenómenos, para proceder de manera que nuestro entendimiento tenga tal sistema. Y es por haber tal hilo conductor para ir llevando a cabo el conocimiento empírico de la naturaleza, por lo que puede el entendimiento tener, y como la tiene, *a priori*, con necesidad, la noción y la incumbencia de semejante tarea. En cuanto enuncia la condición de posibilidad *a priori* del conocimiento especial de la naturaleza, aunque éste sea un conocimiento meramente empírico, y del objeto mismo de este conocimiento, de lo especial mismo de la naturaleza con su orden y unidad, es un principio trascendental. La deducción trascendental de él radica en la necesidad de él para la posibilidad del *factum* del conocimiento de lo especial de la naturaleza. La misma necesidad que presuponer la unidad general, como condición de posibilidad *a priori* del *factum* de la ciencia *a priori* de lo general, es presuponer un principio de unificación necesaria de la infinidad de las leyes especiales bajo ella como condición de posibilidad *a priori* del *factum* de la ciencia empírica de lo especial. Es, en conclusión, la "economía" de la ciencia de la naturaleza lo que requiere la finalidad de ésta, pero no como principio constitutivo *de* ésta, sino como principio regulativo *para* nosotros: curioso alejamiento de la finalidad respecto de las intuiciones puras y las categorías y correlativo acercamiento a las Ideas.

38. *El juicio teleológico y el estético*

El conocimiento, empírico, es síntesis de intuición y concepto. Es obra, pues, de la imaginación, facultad de las intuiciones *a priori*, y del entendimiento, facultad de los conceptos –y del juicio, que precisamente compara imagen y concepto.

Hay casos en que se tiene una intuición o imagen de la forma de un objeto anteriormente a todo concepto de éste, y, al reflexionar sobre ella, se experimenta un sentimiento de placer –o desplacer. Fundándose únicamente en éste, se juzga que el objeto es bello– o feo. Son los casos del "juicio estético".

De que la forma intuitiva de un objeto haga, al reflexionar sobre ella, sentir placer, no puede darse razón más que juzgando *a priori* que su condición de posibilidad es el favorecer *a priori* tal forma la armonía de las facultades de conocer que entran en juego en el juicio de reflexión, sirviendo así a éste o teniendo una finalidad formal y subjetiva para este juicio y, con él, para el conocimiento. De esta concordancia juzga, por medio del sentimiento, el juicio.

A la consecución de todo fin se asocia el sentimiento del placer. La del fin último trae consigo la pura complacencia intelectual en el objeto. El descubrimiento de la unificación de dos leyes en otro placer. La posibilidad de conocer la unidad de la división en géneros y especies y por este medio de conocer la naturaleza, si ya no es un placer, lo fue en su tiempo. Una idea de la naturaleza según la cual fuese imposible la unificación de lo especial bajo lo general para nuestro entendimiento, nos desplacería del todo. Pues bien, cuando una representación *a priori* es condición de la consecución de un fin, por la mera referencia del objeto a la facultad de apetecer, a diferencia de toda finalidad práctica de la naturaleza, el sentimiento del placer es válido para todos.

Lo bello sería, pues, algo así como la encarnación primaria de la finalidad para el conocimiento. Por lo que sería el juicio estético el que ocasionaría el concepto de finalidad de la naturaleza, y el único que en su reflexión sobre ésta se daría *a priori* un principio: el que supondría lo que hay que suponer para que sea posible el conocimiento de lo especial de la naturaleza. Y por lo mismo representaría una preparación para que el entendimiento emplee el concepto de fin o finalidad o aplique el principio de ésta.

No hay fundamento *a priori* de que sean posibles fines objetivos de la naturaleza o cosas que sean fines de ésta. Hay *casos* de placer y principio de finalidad subjetiva. Hay *condiciones* de fines de la naturaleza y ningún principio de finalidad objetiva. Pero pasa lo siguiente.

En otros casos se tiene el concepto de un objeto y se trata de dar a éste una forma intuitiva concorde con la posibilidad de él que es el concepto de él, concordancia de la que juzga, por medio del concepto, el entendimiento. Pero esto puede conseguirse por dos vías, que hacen de estos segundos casos más bien unos segundos y terceros.

En los segundos se consigue por medio de la imaginación. Son los casos del *arte*. La forma real natural de la obra de arte viene a concordar con el concepto previo de ella realizándolo. Se trata de una "finalidad de la naturaleza" en la forma al servicio del sujeto, como la del juicio estético de la belleza natural.

En los terceros casos se consigue apelando a la naturaleza misma. Tales son los casos de los seres vivos, que se conciben, por analogía con la finalidad práctica, organizados de forma que tienen fines internos a ellos, "fines de la naturaleza misma", pues, para poder conocerlos, para que la razón pueda realizar su fin último. Son los casos del "juicio teleológico".

En los segundos y terceros casos es la finalidad real y objetiva, en el sentido de tener por fundamento un juicio del entendimiento.

El juicio teleológico es el mismo juicio de reflexión en general. Como juzga fundándose en conceptos, coopera al conocimiento y pertenece a la Filosofía teórica y a la Crítica de ella.

El juicio estético es una facultad especial de juzgar no fundándose en conceptos, sino en el sentimiento, y que no da ningún concepto, por lo que no coopera al conocimiento ni pertenece más que a la Crítica de la subjetividad *a priori*; pero que se da a sí mismo el principio de finalidad y se lo da al juicio teleológico.

El caso del arte entra en el del juicio estético. Por lo que a la postre vuelven a tenerse dos solos casos del juicio de reflexión, el estético, de la belleza natural y del arte, y el teleológico, de los organismos.

39. *La Teleología y la Teología*

La Crítica del juicio teleológico le da a Kant ocasión —si es que no la buscó haciendo la Crítica de tal juicio, y hasta el juicio en general— de volver sobre las relaciones entre la Teleología y la Teología, y en general sobre ésta, en forma definitiva dentro del sistema de las *Críticas*.

Kant vuelve en un pasaje de la *Crítica del juicio* sobre las tres pruebas a que había reducido las de la existencia de Dios y había criticado en la *Crítica de la razón pura*; pero es dentro de la mucho más amplia crítica de la prueba teleológica y exposición de prueba moral que vuelve a hacer.

La Teleología física, aunque requiriese una causa inteligente de ella, no requeriría que esta causa fuese Dios. A la Teología física le bastaría una simple Inteligencia legisladora de la naturaleza, no requeriría una causa omnipresente y eterna, omnisciente y omnipotente adaptadora de la naturaleza, o sabiduría causa del mundo como Sumo Bien, ni única, ni dotada de los atributos trascendentales y morales de Dios, la suma bondad y justicia necesarias para ser el Jefe legislador del reino moral de los fines. Se quedaría en una demonología, sin llegar a la Teología, como enseñan la filosofía antigua y la de Spinoza.

La Teleología moral, en cambio, requiere a Dios. El hombre se reconoce como un ser moral, con un fin moral, cuya consecución o

realización requiere a Dios. El hombre tiene que ser moral en medio de la naturaleza. Del mundo es el fin último el hombre, pero no su conocimiento, ni su apetito sensible, ni siquiera su felicidad, sino su buena voluntad, su moralidad. La naturaleza tiene, pues, que permitirle al hombre conseguir su fin moral, sino ayudarle a conseguirlo. Esto requiere que la naturaleza esté dispuesta *ad hoc* por Dios. El fin último no es la felicidad, sino la moralidad, pero ésta hace digno de ser feliz. Por eso puede ser el sumo bien en el mundo la consecución de la felicidad por medio de la moralidad. El hombre debe, pues, conseguir la felicidad, si no en este mundo fenoménico, en el nouménico. Esto requiere la unión final de la moralidad y la felicidad, que no puede ser indefectible más que por obra de Dios. De suerte que, o se renuncia al fin último de la moralidad, o tiene que creerse en Dios.

El sentido de la prueba no es: si no me convenzo de la existencia de Dios, me libro de la moral; sino: si no quiero tenerme por indigno de ser feliz, no puedo librarme de la moral; pero si, no librándome de ésta, no me convenzo de la existencia de Dios, renuncio a la felicidad. Compárese con quien obra moralmente sólo por estar convencido de la existencia de Dios y tener un amor o un temor servil. Se trata, en conclusión, de la aceptación *moral* de Dios. Esta conclusión, que era ya la de las *Críticas* de las razones pura y práctica, es calibrada gnoseológicamente con última finura por los dos parágrafos finales de la *Crítica del juicio* con sus distinciones.

La validez de la prueba se examina bajo el punto de vista del concepto de prueba y bajo el del concepto de lo cognoscible. Prueba es un raciocinio que produce la convicción o tiende a ésta. Un raciocinio que se queda en la elocuencia conmovedora es una seudoprueba. Las pruebas pueden producir la convicción por su verdad objetiva o subjetivamente para el hombre. Las primeras, las pruebas teóricas, pueden ser rigurosamente lógicas, o analógicas, o fundar una mera opinión o una mera hipótesis. Ninguna prueba de estas clases convence de la existencia de Dios. Lo cognoscible pueden ser cosas de opinión, hechos o cosas de fe. La existencia de Dios es una cosa de fe requerida por los hechos morales. La validez de la prueba moral no es, en suma, objetiva, sino subjetiva, no más, pero tampoco menos.

Las relaciones entre la Teleología física y la moral son las siguientes. Es de razón el monismo de los principios. En consecuencia, se tiende a fundir aquellos a que llegan las dos Teleologías. Pero hay que discriminar. La Teleología física es una propedéutica de la moral, pero ni sirve de fundamento a ésta, ni siquiera se completa con ésta. Más bien la sustituye la moral, que es *a priori* de la Física, o independiente del todo, hasta el punto de que en un mundo físico sin teleología

alguna, pero con seres morales como los hombres, sería tan posible y necesaria para éstos como lo es en el mundo efectivo –aunque sería entonces el problema la cooperación de tal mundo sin fines a la realización del fin moral. La Teleología ética es independiente incluso de la fe religiosa, que resulta meramente una confirmación accesoria de ella.

Kant explica el fracaso de las pruebas no morales de la existencia de Dios y el éxito de la prueba moral, exponiendo cómo la aplicación de las categorías de causalidad y finalidad complica conceptos empíricos aplicables a su vez a los cuerpos, o a los organismos o al hombre, pero inaplicables a Dios; por lo que la aplicación de aquéllos con esta complicación enriquece el conocimiento de los cuerpos, los organismos o el hombre, mientras que la misma aplicación sin la complicación no da conocimiento alguno de Dios. En cambio, la moralidad requiere un Dios con atributos análogos a atributos humanos.

40. *El juicio en el sistema crítico de Kant*

En la *Crítica de la razón pura* aparecieron las facultades: de la sensibilidad, con las intuiciones puras *a priori* del espacio y el tiempo; del entendimiento o de las categorías; de la razón o de las Ideas, ya en su uso *regulativo* o como reglas del uso de las categorías para constituir los *fenómenos*, ya en su uso *constitutivo* de los *nóumenos*. En la *Crítica de la razón práctica* apareció esta facultad, en su formalismo universalista, extraño a toda "materialidad" sensible o empírica, y postulativo, con certidumbre moral, de nóumenos. En la *Crítica del juicio* aparecen ahora: la facultad de conocer o el entendimiento; el sentimiento del placer y el desplacer o juicio; la facultad de apetecer o razón. La sensibilidad en cuanto facultad de conocer se supone subordinada al entendimiento, como las formas espaciales y temporales integradas, con las formas categoriales, en los fenómenos, cuya materia son las sensaciones. La razón, separada del dominio del conocimiento teórico, o reducida a la razón práctica, lo que entraña limitarla a las Ideas en su uso constitutivo de nóumenos e identificarla con la postulación de éstos; y puesta en correlación exclusivamente con el apetito. Y expresamente como facultad, más que intermedia, intermediaria entre el entendimiento y la razón entendidos como se acaba de resumir, el juicio, en correlación con el sentimiento del placer y el desplacer. No sería el entendimiento, sino el juicio, únicamente, la facultad que no puede menos de suponer en la naturaleza una finalidad que haría posible la realización en ella, en la natura-

leza, del fin último de la razón. A la imaginación no acaba de reconocérsele su lugar cabal. En suma, una indesconoscible remoción y dislocación de los miembros anteriores del sistema para completar unos y otro en un ajuste final a la división tripartita de los fenómenos psíquicos, plenamente desarrollada ya antes de Kant.

El sujeto del conocimiento matemático y físico, del seudoconocimiento metafísico y de la certidumbre moral, se presenta ahora como el sujeto de la facultad, el juicio, de un conocimiento especial de la naturaleza, correlativo de la finalidad de los objetos de este conocimiento, de los fenómenos especiales de la naturaleza, para él, para el sujeto, y finalidad supremamente ética; de suerte que este nuevo conocimiento y el juicio son, por un lado, la especificación del conocimiento físico y de la facultad de la que es obra más propiamente, el entendimiento, y, por otro lado, una peculiar corroboración de la certidumbre moral y de la razón práctica .

Si la *Crítica de la razón pura* se enderezó *ab initio* hacia la meta de limitar el campo de la razón pura, para asegurarle a la práctica el suyo indefinido, la *Crítica del juicio* sobrevino para completar el sistema frente al de las facultades y disciplinas a que había llegado la historia de la Filosofía, sin perjuicio de aprovechar el completarlo para apuntalar todavía la inicial finalidad del deslinde de los campos de las razones pura y práctica, como se hace con la Crítica del juicio teleológico, según se ha resumido en el parágrafo anterior. El entendimiento, como facultad del orden de las leyes, queda separado del juicio y de la razón, unidas como facultades, respectivamente, del orden de los fines –estéticos y teleológicos: finalidad sin fin y finalidad interna– y del último –finalidad externa en el tradicional colmo metafísico.

Lo bello es al entendimiento y a la *Crítica de la razón pura* como lo sublime es a las Ideas de la razón pura y a los postulados de la razón práctica y a la *Crítica* de ésta. Entre el orden fenoménico de la necesidad y el nouménico de la libertad, la finalidad sentida como belleza-sublimidad hace al ánimo receptivo para el sentimiento moral, y la finalidad concebida como interna de los organismos dirige hacia la externa en la naturaleza toda como predisposición de ésta para la libre moralidad. La facultad de juzgar y la *Crítica* de ella se presentan como los miembros intermediarios entre las facultades de las *Críticas* de la razón pura y la razón práctica y entre estas mismas *Críticas*, y unificadores últimos de unas y otras. El complemento sistemático motivado por la historia, completa el sistema culminando sobre él según confirmó el idealismo postkantiano.

41. *El sistema de la* Crítica del juicio *y su genealogía*

La *Crítica del juicio* se presenta articulada tan sistemáticamente como sus dos antecesoras: como siendo ella misma un sistema y las articulaciones de éste calcadas sobre las de las otras dos obras. Pero desde que se repara en las destacadas simetrías de la articulación, se advierten las asimetrías, que quizá resultan a la postre preponderantes. Y al ir ahondando en el contenido, se imponen como causas de ellas la heterogeneidad de éste y puntos que parecen incoherencias o cuestiones subsistentes, o cabos sueltos.

La arquitectura de las dos grandes partes de la *Crítica del juicio* está calcada sobre la de las *Críticas* anteriores, fundamentalmente la de la razón pura, de la siguiente manera. La "Crítica del juicio Estético" se subdivide en una "Analítica" y una "Dialéctica", es decir, en una "Lógica", sin la "Estética" que antecede a la "Lógica" de la *Crítica de la razón pura* –aunque pueda parecer que si algo debiera ser objeto de una "Estética" fuera el juicio estético, y que por ser éste un juicio sin concepto no debiera tener una "Lógica". La "Analítica" se subdivide en la "de lo Bello" y la "de lo Sublime". La "de lo Bello" analiza el juicio de gusto bajo los cuatro puntos de vista de la cualidad, cantidad, relación y modalidad. La "de lo Sublime" trata "de lo Sublime Matemático" y "de lo Sublime Dinámico de la Naturaleza". Tampoco estas partes de la Estética son rigurosamente paralelas, por la índole puramente estética del juicio de gusto sobre lo bello y la moral del juicio del espíritu sobre lo sublime. La "Analítica" termina en una "Deducción de los juicios estéticos puros", digna, por su extensión y complejidad, de la deducción trascendental de las categorías –aunque incluidos en ella temas como el final, la clasificación de las artes. La "Dialéctica del juicio estético" trata la "antinomia del gusto", "del idealismo de la finalidad de la naturaleza así como del arte", y termina con un "Apéndice" de "Metodología del gusto". La "Crítica del juicio Teleológico" se subdivide también en una "Analítica" y una "Dialéctica", pero la subdivisión de cada una de éstas no se corresponde con las del juicio estético. El "Apéndice" de "Metodología del juicio teleológico", comprende los 13 últimos parágrafos de los 91 de la obra entera, contra el parágrafo único, el 60, un par de páginas, del "Apéndice" a la "Dialéctica del Juicio Estético", y es lo más importante de toda la obra bajo el punto de vista del sistema kantiano y de la Filosofía en general. La deducción trascendental de las categorías era, a una, de su validez objetiva e intersubjetiva, que se separa en una deducción de la validez intersubjetiva del juicio estético y una deducción de la validez objetiva del juicio teleológico. De diferencias tales entre las dos grandes

partes de la obra no se ocurre más razón plausible que la heterogeneidad de los juicios mismos que son los respectivos objetos de ellas.

La Estética, aunque completa el sistema tripartito de una Teoría del Conocimiento, una Ética y una Estética, correspondiente a la división tripartita de la vida psíquica en cognoscitiva, afectiva y activa, resulta una rama desviada del gran tronco constituido por la Crítica de las razones pura y práctica, cuya copa está en las relaciones entre la Teleología y la Teología, expuestas por la gran mayor parte en la "Metodología". Estas relaciones son la última palabra de las *Críticas* sobre el gran problema de la finalidad que las había inspirado *ab initio*: el deslinde de los campos de lo fenoménico y nouménico, de lo científico y lo moral y religioso. Lo más interesante de la *Crítica del juicio* entera, bajo el punto de vista del sistema crítico entero de Kant, no es la Estética, sino la Teleología, ni ésta bajo el punto de vista de sus relaciones con la Biología, sino bajo el de sus relaciones con la Teología. Parejamente, lo más interesante de la propia Éstetica no es la construcción arquitectónica, sin la inspiración que la edifica e impone sus limitaciones al contenido. No se trata simplemente del desigual papel adjudicado al desplacer y lo feo, que es cosa muy en consonancia con la predilección, hasta exclusiva, de la mayoría de los filósofos por lo positivo, el bien, el valor, y correlativo desdén u omisión de lo negativo, el mal, lo contrario al valor. Se trata más bien de puntos como, por ejemplo, este par de ellos: la denuncia del peligro de lo sensual-patológico en el arte, pero pidiendo un arte con ideas morales; las relaciones sentadas entre ornamentalismo, formalismo y moralismo. En casos y cosas tales delata Kant un sentido arcaico para lo estético. La motivación radical de todo está en la aversión ético-metafísica y religioso-deísta a todo lo empírico: mueve a hacer una Estética formalista en la intención, pero moralista en la motivación y en los resultados. La Estética de Kant acaba de perfilar la triple figura del filósofo: el Kant de la ciencia y filosofía universales, el Kant de la religiosidad deísta y el Kant de los juegos de sociedad provinciana.

Las relaciones entre intuiciones, conceptos, juicios, o entre las facultades imaginación, entendimiento, razón, juicio, contienen puntos sobre los cuales hubieran sido útiles mayores precisiones.

El juicio de reflexión fluctúa entre dividirse en el estético y el teleológico e identificarse con éste, quedando el estético como una facultad especial fluctuante a su vez entre el coordinarse con el juicio de reflexión teleológico y el subordinarse a éste, a pesar de ser la que daría al juicio teleológico el principio de finalidad, al ser la única facultad que se lo daría a sí misma.

El juicio teleológico es el que *no* se da en el principio de *finalidad*, a pesar de ser, no sólo el teleológico, sino todo el de reflexión, que *requiere* o *supone tal principio*, dado a él y a sí por el estético.

En el juicio teleológico *se daría* al concepto previo *intuición —con un concepto.*

El juicio estético sería un *juicio sin concepto.*

Este juicio no cooperaría al conocimiento, a pesar de ser el que se da y da al teleológico el principio de finalidad de la naturaleza para el conocimiento, principio que sería condición de posibilidad de éste.

Es claro que en estos puntos y otros semejantes pueden encontrarse interpretaciones satisfactorias, por ejemplo, en los dos últimos. El juicio sería sin concepto, en el sentido del no juzgar según conceptos, sino fundándose únicamente en el sentimiento de placer o desplacer. El mismo juicio no cooperaría al conocimiento más que con el principio de finalidad, no en el detalle de constitución de los objetos del conocimiento con que coopera el entendimiento con sus categorías. Pero preferible fuera que no hubiese que buscar interpretaciones.

Mucho más importantes que los anteriores puntos de detalle son los que plantean cuestiones mucho más graves y difíciles de resolver, si no insolutas o insolubles.

Lo general y lo especial no se definen con rigor suficientemente explícito. Lo general se define expresamente como la regla, la ley, el principio, pero éstos pueden ser más generales o más especiales. Los "principios" de la "Analítica" serían los *más* generales de la naturaleza; pero no pueden ser lo general bajo lo cual deben pensar lo especial los juicios de determinación y reflexión o por lo menos éste, pues a éste no le está dado, sino que tiene que buscarlo, y aquellos principios están dados *a priori*. Lo general bajo lo cual deben pensar lo especial los juicios, o el de la reflexión, es lo *más* general *relativamente* a lo más especial, la ley de la gravitación relativamente a las de caída de los cuerpos y movimientos de los planetas, no la de causalidad.

Tampoco se discierne en forma suficientemente explícita que en lo general que necesita procurarse el juicio de reflexión, sería una cosa lo general que tiene este juicio que buscarle a lo especial dado, y sería otra cosa lo general que le busca al juicio de reflexión la crítica de él, a saber, el principio de finalidad para el conocimiento.

Lo mismo, por un lado lo contingente y meramente empírico del conocimiento especial, y por otro lado lo necesario de sus leyes en cuanto tales, y de todas ellas, las relativamente más especiales como las relativamente más generales, obra del principio que las vincula necesariamente a los principios más generales de la naturaleza.

Tampoco, asimismo, resulta palmaria la relación entre las leyes especiales de la naturaleza ejemplificables con leyes físicas como las antes repetidas y los géneros y especies, que no se entienden de fenómenos abstractos como los que son objeto de leyes semejantes, sino de los concretos seres inanimados o vivientes –minerales, vegetales, animales–, o la que viene a ser la misma, la relación entre semejantes leyes y la Teleología y la Estética, sobre todo ésta, cuyo objeto no es parte del conocimiento propiamente tal de la naturaleza.

Haber en la naturaleza una condición de posibilidad del conocimiento de ella, tiene que suponerlo más aún el realismo que el idealismo. Concebir tal condición de posibilidad como "finalidad" de la naturaleza para el conocimiento, podría ser un no del todo fundado antropomorfismo. Concebirlo como el *pensar* tal finalidad, parece algo menos fundado todavía: no es nada evidente la imposibilidad de conocer la naturaleza en virtud de una condición de ésta a su vez incognoscible y hasta impensable, o sin el realismo y el idealismo o la Filosofía. Consistir tal condición en la constitución teleológica de los organismos parece igualmente infundado: si es un hecho que los organismos no son "inteligibles" sino teleológicamente, es otro hecho lo natural ateleológico. En fin, que el placer ante ciertas formas haga juzgar que gracias a la naturaleza armonizan las facultades de conocer parece explicarse, mejor que por la naturaleza de las cosas, por la concepción leibniziana de lo "estético" como conocimiento confuso. Las deducciones trascendentales de la *Crítica del juicio* no parecen, pues, ser tan concluyentes o su alcance tan amplio como quizá fuera menester.

El principio de finalidad sería del rango de los de la "Analítica", entrando en este problema, que ni siquiera se plantea: ¿cómo es que hay lo general *a priori* y lo general y especial meramente empírico, o una constitución categorial *a priori* solamente de lo más general de la naturaleza y no de toda ella? –como en el idealismo absoluto a que pasan, muy consecuentemente, los postkantianos; o el correlativo problema: si las categorías no constituyen más que lo general de la naturaleza, ¿qué constituye lo más especial, o cómo los conceptos empíricos se constituyen, por decirlo así, ellos mismos?

El problema inicial había sido el planteado por la aprioridad del conocimiento metafísico y comparativamente del matemático y físico. El conocimiento especial de la naturaleza es empírico, excepto en el principio que es su condición de posibilidad *a priori*. Sin duda que este principio debía incorporarse a un sistema crítico de la aprioridad subjetivo-trascendental, pero ¿también el detalle del conocimiento especial, también en detalle la Teleología y, más aún, la Estética?

Todo ello mueve a pensar que el contenido de la *Crítica del juicio* se deba, mucho más que a los requerimientos de una ideación rigurosamente consecuente sobre ciertos *facta*, al afán de incorporar éstos, por su actual vigencia histórica y la posibilidad de utilizarlos en pro de la inicial finalidad del sistema, a este mismo:

La división tripartita de los fenómenos psíquicos, que se presenta como un patente motivo histórico-sistemático de la tercera *Crítica*;

La Estética recién constituida en disciplina autónoma como ciencia de la sensibilidad, no sólo en el respecto gnoseológico, en el que era parte de la *Crítica de la razón pura*, sino en el respecto estético, en el que queda separada, como facultad de un conocimiento confuso, del entendimiento como facultad del conocimiento distinto, según las ideas de la escuela leibniziana; que es como vino a tener el adjetivo –sustantivado o no– "estético" en Kant la ambigüedad de referirse a la facultad de la sensibilidad en cuanto subordinada a la del conocimiento o entendimiento en la *Crítica de la razón pura*, y a la facultad del juicio de belleza y sublimidad en la *Crítica del juicio*;

Y la reciente ciencia de la naturaleza orgánica de un Linneo, no menos conspicua entonces que la de la naturaleza inanimada de un Newton.

Y todo ello adoptando como fundamentales las concepciones de la constitución de las cosas según formas que son conceptos y fines, del proceso final y del arte aristotélicas, o no sin sumisión al "mayor tirano de la historia del pensamiento humano".

42. *Conclusión sobre el sistema crítico de Kant*

El sistema de las tres *Críticas* kantianas es esencialmente un sistema de encierro de la razón pura en los fenómenos, para dejar a la razón práctica abierta a los nóumenos, completado accidentalmente con una Estética, para recoger esta disciplina de la historia reciente en el sistema, y, por intermedio de la frágil relación entre la finalidad sin fin y la finalidad con fin, interno o externo, con una Teleología, para completar la Crítica de la ciencia de la naturaleza física con la Crítica de la ciencia de la naturaleza biológica, y aprovechar esta crítica en una corroboración de la Ética por la Teleología: la *Crítica de la razón pura* había condenado las pruebas ontológica, cosmológica y físico-teológica de la existencia de Dios; la *Crítica de la razón práctica* había venido a constituir una prueba moral de la existencia de Dios; la *Crítica del juicio* acaba presentando de nuevo la prueba moral como prueba ético-teológica, como la única prueba teleológica de la existencia de Dios.

El sistema de las *Críticas* es un sistema de explicación de la imposibilidad de la Metafísica como saber y la posibilidad de la Matemática, Ciencia natural física y biológica, Estética natural y artística, moralidad y Metafísica como fe moral, por la constitución de la subjetividad del sujeto científico, estético, moral y metafísico en ambos sentidos: la constitución integrada por la receptividad para lo sensible, las intuiciones puras del espacio y el tiempo, las categorías, las Ideas, el sentimiento del deber ante el imperativo categórico y del ser digno de ser feliz, y la facultad de juzgar estética y teleológicamente.

Con tal sistema es su autor el gran clásico de varios movimientos histórico-filosóficos.

Del tránsito de la Metafísica de la naturaleza a la Metafísica del hombre. Si Dios no existe *indiscutiblemente* en los fenómenos de la naturaleza, *indiscutiblemente* existe en los fenómenos del hombre: no sólo en la *idea* que el hombre se hace de Él, sino en la *acción* del hombre promovida, tampoco sólo por la idea de Él, sino por el *sentimiento* de Él y hasta por una *co-acción* con Él, por Él. Se trata de sacar a esta existencia de Dios en el hombre todo el partido filosófico posible.

De la Filosofía de la Filosofía y la verdadera Antropología Filosófica. El sistema crítico de Kant incluye una explicación de la Filosofía por la naturaleza humana, una explicación antropológica de la Filosofía —que es, en un sentido inverso, una explicación del hombre por la Filosofía: el hombre es el sujeto de las Ideas cuyo uso constitutivo constituye los objetos de la Metafísica como saber, y de la moralidad y del juicio teleológico que culminan en la fe moral en la existencia de tales objetos.

La vitalidad de tales concepciones hasta nuestros días la prueba principalmente Heidegger. *El ser y el tiempo* es un ensayo de explicación de la Ontología por la constitución óntica del hombre, por el ser del hombre, ser complexo con el no-ser en una "deuda" radical, raíz de la conciencia moral.

Pero la explicación *por* el sujeto no puede hacer olvidar sin más la explicación *del* sujeto mismo, el problema del "puesto del hombre en el cosmos", para decirlo con título que prueba asimismo vitalidad hasta nuestros días. Kant hace suyo el juicio vulgar según el cual el mundo sin el hombre no tendría sentido. El sentido del hombre sería el sentido del mundo. Pero esta idea podría no ser más que una manifestación ambigua entre una soberbia convicción y un humilde anhelo: el hombre bien podría ser algo tan insignificante en el universo que, aunque éste no tuviera sentido para él, incluso aunque él mismo no tuviera sentido, no dejase de tenerlo el universo.

En términos técnicos, filosóficos, kantianos, para concluir a la vez con deferencia a la dignidad académica de que no gusta la Filosofía que la despojen y con fidelidad a la filosofía asunto de estas lecciones: la razón pura puede dar razón de sí con la razón práctica, pero no puede darla de la razón práctica misma; la razón práctica puede dar razón de la pura y de sí misma, pero dar solamente razón *práctica* –ahora que ésta basta, justo, para la práctica.

TERCERA PARTE

SEMINARIO SOBRE LA "LÓGICA" DE HEGEL

I

Seminario sobre la "Lógica" de Hegel y Seminario de tesis

Este seminario se extendió a lo largo de los cuatro años académicos de 1951 a 1954. Se inició, por lo demás, como continuación de una serie de cursos de Historia de la Filosofía que había empezado con el año académico de 1939. El curso de aquel año se dedicó a la filosofía griega. El de 1940 se anunció con el título de "Cristianismo y filosofía". Los de los años 1941, 42 y 43 versaron sobre los orígenes del mundo y la filosofía modernos, en torno al cartesianismo. El curso de 1944 fue para la Ilustración. Vinieron luego cuatro cursos sobre Kant: tres sobre la *Crítica de la razón pura* y uno sobre las otras dos *Críticas*. Los cursos de 1949 y 1950 se ocuparon con la juventud de Hegel y entraron por la *Fenomenología del espíritu*. Entre el curso de 1950 y el de 1951, un pequeño grupo de estudiantes, que ya se habían distinguido como buenos, pidieron que los cursos continuasen en forma de un seminario sobre la *Lógica* de Hegel, de la duración que fuese menester para pasar la obra entera y al que se comprometían a asistir hasta su final. Tenían la idea de que la *Lógica* era una obra adecuada para "formarse" por medio del estudio de ella.

La petición se hallaba muy de acuerdo con ideas del profesor. Es un hecho que la mayoría, si no la totalidad, de los estudiantes de Filosofía acaban sus estudios, y hasta obtienen sus grados, sin haber ni siquiera leído, no ya estudiado, entera una sola de las obras maestras más extensas y difíciles de la historia toda de la filosofía: ni la *Metafísica* de Aristóteles, ni la *Ética* de Spinoza, ni la *Crítica de la razón pura*, ni la *Fenomenología del espíritu* o la *Lógica* de Hegel, ni las *Investigaciones lógicas*... —a menos que no la lea con ellos un profesor. La mayoría se contenta con los apuntes y los libros de texto, y aun entre los mejores son los más los que añaden sólo las revistas y obras como algunos diálogos de los menores o los centrales de Platón, algún libro de la *Metafísica* o de la *Ética* de Aristóteles, el socorrido *Discurso del método*, opúsculos de Leibniz... *El puesto del hombre en el cosmos, ¿Qué es metafísica?*... Para ello no dejan de tener ra-

zón. Aquellas grandes obras no son para autodidactos —sin enormes esfuerzos, encarecidos por la circunstancia de la falta de comentarios suficientemente detallados y asequibles en todos respectos, más de ellas que de obras como el *Discurso* cartesiano o los opúsculos leibnizianos. Pero el hecho es grave. Amenaza de falta de la más auténtica formación filosófica a quienes debieran adquirirla justo por medio de sus estudios universitarios: la formación que únicamente puede adquirirse cofilosofando con los grandes filósofos. Esta amenaza impone a los profesores el deber de frustrarla, procurando hacer entrar en sus labores docentes por lo menos el análisis y la explicación más detallados posible de siquiera alguna de dichas grandes obras, si no les fuese factible leerla íntegra y comentarla debidamente.

De los estudiantes solicitantes del seminario que asistieron desde un principio a él sólo uno ha llegado sin interrupción al final, D. Fernando Salmerón, cuyo nombre merece por ello ser destacado aquí. Otros dos hubieron de dejar el seminario, el uno a principios de este año, el otro a mediados, por deber ausentarse de la capital a desempeñar funciones docentes en provincia. A cambio de ello, tres de los que se incorporaron al seminario al principiar el curso del 52 han llegado sin interrupción hasta el fin. Pero estos seis estudiantes no han sido los únicos asistentes al seminario. Otros ingresaron en él al comienzo de su tercer año y alguno sólo al comienzo de este último. Hubo quienes pasaron por él un año. Todos estos últimos son aquellos que se limitaron a cumplir con una exigencia académica —o a quienes no interesó o no gustó el seminario.

El texto sobre el que ha versado el seminario es el de la *Wissenschaft der Logik*. Los estudiantes han utilizado las traducciones francesa de Jankélévitch, italiana de Moni, inglesa de Johnston y Struthers —y el original alemán: algunos de los más perseverantes decidieron aprovechar la larga ocasión para aprender o perfeccionar el alemán, y por lo menos hicieron progresos suficientes para poder seguir realmente sobre el texto original los análisis y explicaciones del profesor. La utilización de las tres traducciones nombradas permitió comprobar la excelencia de la inglesa y la italiana, pero que la francesa es mucho menos feliz, en contraste con la de la *Fenomenología del espíritu* por Hyppolite.

El trabajo sobre el texto hubo de variar por fuerza de diversas circunstancias. El análisis de la obra entera pudo lograrse sin más que diferencias de grado en el detalle, ninguna tan considerable como para constituir una solución de continuidad. Desde un principio se previó que la lectura y el comentario de lo leído tendría que reducirse a pasajes de más o menos longitud, pero el paso del tiempo fue imponiendo

una reducción progresiva de este método, hasta el extremo de su desaparición en el primer semestre de este último año, tras de la cual sólo muy limitadamente pudo reaparecer en el último semestre del año y seminario todo. El año de 1951 entero se lo llevaron los preámbulos y las categorías de la cualidad. El de 1952, las de la cantidad. Las de la esencia llenaron el 53. La primera sección de la Lógica del Concepto, "la Subjetividad", ocupó el primer semestre de este 54. Y el segundo ha sido para "la Objetividad" y "la Idea". El comienzo del primer semestre de 1952 lo consumió un repaso de las categorías de la cualidad, hecho principalmente para "poner al tanto" a los incorporados al seminario en aquel segundo año. Por la misma razón, más la de ir ya por delante toda la Lógica del Ser, se fue en repasar ésta una parte mucho mayor del primer semestre de 1953. A pesar de la importancia y dificultad de la Lógica de la Esencia, el repaso de ella a principios de este año de 54 fue mucho más rápido y somero, no sólo por la urgencia del tiempo, sino también por la condición de los estudiantes asistentes al seminario en este último año. Plan primitivo fue encargar a cada uno de los estudiantes la exposición de una categoría de la *Lógica* y de la misma categoría en otros filósofos. La categoría de la *Lógica* que hubiera de exponer cada uno se dejó a su elección, sin hallar un inconveniente en la posibilidad de que la elección de varios recayese sobre la misma, como en efecto sucedió. El profesor anticipó cada semestre las noticias indispensables para orientar a los estudiantes en la elección: juego, por decirlo así, que cada una podía dar en razón de su contenido y de sus relaciones con conceptos y doctrinas de otros filósofos. La exposición de la categoría debía hacerse aprovechando los instrumentos de que se dispusiera y se quisiera —pero sin esquivar el texto mismo de Hegel, o de la traducción usada. Y por escrito. La lectura de las hechas y el comentario de ellas por el profesor ocupó la primera mitad de buen número de reuniones durante los dos primeros años; de muchas menos durante el tercero y el segundo semestre del último, al ir disminuyendo el número de los aistentes; de ninguna, durante el primer semestre de este año: la exposición de "la Subjetividad" del Concepto corrió íntegra y exclusivamente a cargo del profesor, para asegurar la terminación del seminario con la de este año académico. Desde un principio, y habida cuenta de tratarse de estudiantes del último año de la maestría o del doctorado, se hizo a los estudiantes presentar sus exposiciones tras de un periodo de semanas, cuando menos, para la preparación, pero antes de la exposición de la categoría por el profesor: prefiriendo, a que se atuviesen a la exposición del profesor, el que se limitasen a extractar a Hegel sin cabal discernimiento ni inteligencia. Pero tampoco necesitaban limi-

tarse a esto, ni a ello se limitaron los mejores. Más concretamente se les pidió que se esforzaran por lograr dos cosas. Primera: entender a Hegel con ayuda ante todo de Hegel mismo, aprovechando debidamente cierta circunstancia favorable de la composición de la *Lógica*. La marcha de ésta en el sentido de la concreción creciente hace frecuente y peculiarmente inteligible lo anterior por lo posterior: exagerando, cabría decir que la *Lógica* es una obra que debiera leerse de delante a atrás. Dentro de semejante marcha tienen una significación muy especial las "Notas". Éstas siguen a la exposición "en forma" de las distintas categorías, normalmente para darle la concreción propia de los "ejemplos" y de las referencias históricas. Aun cuando parece estar discurriendo más abstractamente, está Hegel teniendo presentes fenómenos reales y hechos históricos ideológicos muy concretos: cuáles, lo revelan las "Notas". Partir, pues, de los "ejemplos" y demás referencias concretas de las "Notas", es clave eficientísima para entender a Hegel por Hegel mismo. De donde la segunda de las dos cosas pedidas: reaccionar contra el orden del texto de Hegel; no ceder a la laxitud del seguirlo con mayores o menores y más o menos acertadas intermitencias; forcejear, partiendo y procediendo en el orden acabado de indicar, por decirse a sí mismo lo más clara y precisamente posible de qué habla Hegel, en sustancia, y por decirlo a los demás en otros términos, parafraseando y teniendo presente a la vez que los términos rigurosamente propios son en rigor insustituibles, imparafraseables, pero que el explicarlos no puede consistir sino en servirse de otros de sentido apto para llegar desde él al riguroso de los términos explicados. Semejante reacción no se logró sino en los casos muy excepcionales de los mejores, y ni siquiera en todos éstos hasta este último semestre. Porque desde un principio se aceptó que quienes necesitaran la convalidación académica de la asistencia al seminario por más de un semestre, corrigieran y perfeccionaran, incluso más de una vez, la exposición de la misma categoría, en vez de hacer la de una nueva cada semestre. También se pidió por escrito la exposición de las categorías en otros filósofos. El trabajo necesario para redactarla podía moverse entre el simple buscar términos de comparación instructivos y el allegar materiales para un comentario histórico de la exposición hegeliana de la correspondiente categoría, tomando en cuenta no sólo las referencias históricas hechas expresamente por Hegel, sino que éste concibe constantemente su obra, aun allí donde no lo declara, como *Aufhebung* del pasado filosófico. Pero estos escritos no fueron leídos en el seminario, sino comentados verbalmente por el profesor y alguno anotado concisamente por éste, y a medida que corría el tiempo

fueron pidiéndose menos nuevos y a lo sumo corregir y perfeccionar los mismos.

Los escritos entregados de uno u otro contenido han sido, en suma, los siguientes:

B.E. Ibarra. Las tres doctrinas del ser en la filosofía griega. (La categoría del ser en Hegel fue expuesta por el profesor.)

A. García Díaz. La nada. —Historia del concepto de la nada en la filosofía griega (hasta Platón inclusive).

L. Mues. La nada. —El tema de la nada en Bergson, Heidegger y Sartre.

F. Salmerón. El devenir. —El tema del devenir en la filosofía griega. De Tales a Parménides. —El devenir en la filosofía de Platón. —El devenir en Aristóteles.

G. Daesslé. El devenir. —El concepto del devenir en la filosofía de Bergson.

A. Guízar. La sustancia individual en la metafísica de Aristóteles.

J. Montejano. La finitud y la infinitud. —Finito e infinito (en la filosofía griega hasta Platón inclusive). —Finito e infinito (en Plotino).

I. Altamirano. La finitud y la infinitud. —Los conceptos de lo finito y lo infinito en Aristóteles. —El infinito en Santo Tomás de Aquino. —El infinito en Spinoza.

A. Rossi. El ser para sí.

F. Salmerón. Lo uno y lo múltiple.

R. Gamboa. La cantidad pura.

E. Godoy. La cantidad pura. —La cantidad en Aristóteles.

A. Sánchez Vázquez. El número. —El concepto de número en los presocráticos. —El paso de la cantidad a la cualidad (el problema y su historia, hasta Hegel): se trata del "vuelco de una alteración en apariencia meramente cuantitativa en alteración cualitativa" (*Lógica*, "Cuanto específico", 2).

M. Torres Bueno. El cuanto intensivo y extensivo.

I.D. Pérez Izquierdo. La infinitud cuantitativa. —Historia del infinito en el pensamiento griego.

G. Chavolla. La "razón" cuantitativa.

A. Rossi. La medida.

M.H. Miller. El devenir de la esencia.

T. de J. Santiago López. El concepto de la cosa en la era cosmológica. —Escuelas jónica y eleática.

R. Gamboa. La cosa. —El fenómeno. —Historia del fenómeno en la filosofía presocrática.

F. Linares. El fenómeno. —Historia del concepto de fenómeno en los presocráticos.

P. Duno. El fenómeno. —Nota sobre la historia del concepto de fenómeno (los presocráticos). —El absoluto. —La vida.

G. Muñoz Rosas. El fenómeno. —El concepto de fenómeno en los presocráticos. —La relación absoluta. —El conocer sintético.

C. Félix Lugo. El conocer analítico.

A. Rossi. La Idea absoluta.

La mayoría de estos escritos no tienen, a pesar de los títulos de algunos, mayor valía que la subjetiva de acreditar las capacidades que debe acreditar el escolar, aunque la mayoría de esta mayoría acredita tales capacidades en grados más bien altos y en un solo caso no acreditó las mínimas para el "aprobado". Pero la minoría restante logra, en mayor o menor medida, el valor objetivo de un buen artículo de revista o de capítulo de una buena Historia de la Filosofía, o incluso de una obra de exposición de Hegel.

En el primer semestre de este año de 54, la circunstancia de exponer "la Subjetividad" del Concepto el profesor obligó a pedir como prueba de suficiencia, en vez de escritos como los de la lista anterior, la respuesta escrita y razonada o documentada —naturalmente, pudiendo utilizar *à loisir* el texto de Hegel— a los siguientes cuestionarios, sorteados entre los seis examinados:

I. *1.* Hegel identifica el concepto con el yo. ¿En qué se funda para hacer esta identificación? *2.* "Lo individual" (sección C del capítulo "El concepto") ¿es lo concebido por medio de cierto concepto o es cierto concepto? *3.* Las formas del juicio ¿son en Hegel formas puramente lógicas? *4.* ¿Cómo relaciona Hegel por las formas sus raciocinios del "ser esto", sus raciocinios de la reflexión y sus raciocinios de la necesidad?

II. *1.* ¿De qué es la unidad el "concepto" hegeliano, y cómo, o por qué lo es? *2.* Hegel afirma que un concepto, aunque tenga un contenido concreto, puede considerarse como vacío. Explicar esta afirmación. *3.* ¿Cuáles son los cambios en la índole de los términos del juicio por medio de los cuales ordena Hegel las clases de juicios en una sola sucesión dialéctica? *4.* ¿En qué estriba para Hegel el formalismo en la teoría del raciocinio y cómo piensa que él lo supera?

III. *1.* Hegel dice que la plenificación de la sustancia es el concepto. Para poder decir esto, ¿cómo tiene que concebir la sustancia —a diferencia de cómo la concibe qué otro filósofo? *2.* ¿Qué relación o relaciones hay en Hegel entre las categorías anteriores a las del concepto y éstas? *3.* ¿Cómo se traduce en la forma del juicio la diferencia

entre el realismo y el idealismo? *4.* ¿Cómo puede decir Hegel que todo lo real es un raciocinio?

IV. *1.* Hegel habla de "la sustancia liberada en el concepto". ¿Qué sentido tiene esta "liberación"? *2.* ¿Qué conceptos menciona Hegel como casos o ejemplos de "lo general verdaderamente superior", y por qué menciona éstos, y por qué los considera como tales casos o ejemplos? *3.* ¿Cuál es la direfencia entre el sentido subjetivo y el sentido objetivo del juicio en Hegel? *4.* ¿Qué relación hay entre las figuras del silogismo de la Lógica tradicional y las figuras del raciocinio en Hegel?

V. *1.* ¿Qué relación hay entre el concepto y la verdad en Hegel? *2.* ¿Hay coincidencia entre el "concepto especial" de Hegel y las especies naturales? *3.* ¿Con qué categorías anteriores a las del concepto pone Hegel en relación expresa, o niega expresamente que estén en relación, las clases de juicios, ya supremas, ya subordinadas, que distingue? *4.* ¿Cómo es que habiendo en Hegel juicios y raciocinios del "ser esto", de la reflexión y de la necesidad, hay juicios del concepto y no hay raciocinios del concepto?

VI. *1.* ¿Cuántos son los sentidos del término "concepto" en Hegel? *2.* Hegel menciona como casos o ejemplos de conceptos por excelencia ciertos conceptos y dice que la abstracción no puede aprehenderlos. ¿Cuáles son esos conceptos y por qué dice Hegel que no puede aprehenderlos la abstracción? *3.* ¿Cuáles son los puntos esenciales de la crítica hecha por Hegel de la Lógica tradicional del raciocinio o silogística, y cómo se comprenden desde el punto de vista del propio Hegel?

Las respuestas a algunas cuestiones no fueron presentadas y el punto 2 del cuestionario IV no fue respondido, pero las respuestas a los otros puntos de este cuestionario y a los otros tres cuestionarios fueron predominantemente satisfactorias.

El análisis del texto y los comentarios de pasajes hechos por el profesor, las explicaciones dadas por éste, no sólo directamente sobre el texto de Hegel, sino con ocasión y a través de las exposiciones de las categorías redactadas y leídas por los estudiantes, no intentaron simplemente hacer inteligible el texto, sino ir reiterativa y progresivamente poniendo de manifiesto ciertas peculiaridades capitales del mismo, ciertas relaciones históricas particularmente importantes, en especial desde la situación actual de la filosofía, y ciertas ideas de interpretación y crítica de la obra, todo lo cual puede reducirse a los siguientes epígrafes:

1. La estructura formal de la obra. El cuerpo y las notas.

2. La serie de las categorías. Categorías a la vez superiores e inferiores. Categorías recurrentes y no recurrentes. El pensamiento circular en Hegel.
3. La terminología de Hegel y la traducción española de ella.
4. El método dialéctico.
5. Cómo presenta Hegel su *Lógica*. La *Lógica* como *Aufhebung* del pasado filosófico y de la ciencia contemporánea. En especial: Hegel y Aristóteles, Hegel y la matemática.
6. Las categorías como "conceptos" y como "objetos". Como categorías "generales" y como categorías de "el Universo". La *Lógica* como metafísica. El idealismo objetivo.
7. El análisis ontológico de la realidad. El orden de investigación y el orden de exposición. La aporía de la distinción de lo fenoménico y lo no fenoménico en un sistema monista de lo fenoménico.
8. El lenguaje, la filosofía, el racionalismo, el idealismo y la *Lógica*.
9. La presencia de lo irracional en la *Lógica*.
10. La *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica*. La *Lógica* y el resto del sistema. La aporía del paso del pensamiento puro a la naturaleza y el espíritu en un sistema de idealismo absoluto.
11. El panteísmo juvenil de Hegel en la *Lógica*. Hegel y Spinoza.
12. Hegel y Kant. Teoría del Conocimiento y Metafísica. El pensar sintético. Las antinomias. El argumento ontológico. La esencia y la existencia en la *Lógica*.
13. Hegel y la filosofía actual. Lo vivo y lo muerto de la *Lógica*.

Es propósito del profesor y de los miembros del seminario más constantes y destacados recoger los resultados del trabajo del seminario en un volumen colectivo que podría servir en adelante de introducción al estudio de la *Lógica*, comprendiendo: una exposición de conjunto según los epígrafes anteriores; un análisis detallado de la obra; la traducción y el comentario de una serie de pasajes capitales y especialmente representativos; un vocabulario alemán-español explicado de la terminología de la obra.

SEMINARIO DE TESIS

La labor de este seminario en 1954 ha sido continuación de la de años anteriores. El seminario empezó a funcionar en El Colegio de México, pero para componer tesis destinadas a obtener los grados de maestro y doctor en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con un convenio entre ésta y El Colegio. El seminario se dedicó desde un principio al

estudio de la historia del pensamiento y de las ideas en los países de lengua española: las tesis que se compusieran en él debían versar sobre temas de esta historia. Esta orientación de la labor del seminario se debió a dos razones cardinales. La historia del pensamiento y de las ideas en los países de lengua española presentaba un interés singular para fomentar la filosofía misma de estos países: el conocimiento más cabal posible de los antecedentes históricos de una filosofía es instrumento de ésta, dadas las relaciones corrientemente admitidas en la actualidad entre la filosofía en general y su historia. Por lo demás, parecía fundado hacer una distinción entre filosofía, pensamiento e ideas, o entre las respectivas historias. En los países de lengua española se habla de sus pensadores más bien que de sus filósofos. No simplemente porque se niegue la existencia de filósofos de lengua española en el sentido en el que se afirma de filósofos de otras lenguas: el reconocimiento de la existencia de los primeros en este sentido es creciente. Principalmente porque los filósofos de lengua española en los tiempos contemporáneos son parte de un conjunto de autores cuyas obras desbordan, por sus temas y géneros, de la filosofía *stricto sensu*: parte de la que se pasa al resto del conjunto sin solución de continuidad, aunque no fuese sino porque los más y más eminentes autores de obras filosóficas en dicho sentido son también autores de obras de los otros temas y géneros aludidos. Los conceptos de pensamiento y de historia del pensamiento tienen, pues, más extensión que los de filosofía e historia de la filosofía. Los de ideas e historia de las ideas son aún más extensos. Los pensadores son autores de obras, de publicaciones, y autores no sólo de nombre conocido, sino de más o menos renombre. Ideas las tienen los anónimos integrantes de todas las clases sociales, del pueblo, de las masas. La historia de las ideas no necesita entenderse como la de ciertas ideas privilegiadas, por la razón que sea: debe entenderse como la de las ideas dominantes en los grupos humanos que pueden distinguirse social e históricamente. Por otra parte, aconsejaban la preferencia por tesis versantes sobre temas de historia del pensamiento y de las ideas en nuestros países razones circunstanciales de algún peso: los conocimientos requeridos, de una parte, para la composición de tesis y poseídos efectivamente, de otra parte, por la generalidad de nuestros estudiantes de filosofía; los instrumentos bibliográficos disponibles corrientemente en nuestro medio. Finalmente, los temas doctrinales de tesis son más arriesgados que los históricos. La invención de ideas requiere una capacidad de la posesión de la cual no se puede estar seguro por adelantado. La investigación histórica laboriosa descubre siempre algo en la realidad histórica, que multiplica su detalle ante la mirada atenta; y

el talento puede llevarla hasta cimas u honduras émulas de las mayores doctrinales.

Animado por las anteriores razones, inició el seminario sus tareas con la composición de D. Leopoldo Zea de sus tesis de maestría y doctorado, respectivamente, *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944). El positivismo era la filosofía dominante en el país durante el periodo inmediatamente anterior al que podía considerarse como estrictamente actual por ser el de los maestros vivos, aunque habían reaccionado justo contra él, en una obra de superación del mismo generalmente considerada, con fundamento, como lograda. Este proceso histórico pedía ya un estudio lo más perfecto posible del positivismo mexicano. A responder a la petición vinieron los dos volúmenes nombrados.

Del estudio del positivismo, el movimiento filosófico más importante de todo el siglo XIX en México, descendió el seminario al siglo XVIII, en busca de la introducción de la filosofía moderna en el país, antecedente ideológico de su "revolución de independencia". Era lugar común que la introducción de la filosofía moderna en el país había sido la meritoria obra de Gamarra: este "discípulo de Descartes" había introducido, con la filosofía cartesiana, la moderna en México. Mas por un lado, el estudio de la obra de Gamarra, emprendido por la señorita Victoria Junco, arrojó un resultado bastante diverso de las anteriores ideas corrientes, expuesto en la tesis *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México* (1944). Gamarra no era un cartesiano, sino un ecléctico, un partidario de un eclecticismo olvidado por la Historia de la Filosofía, a pesar de ser un movimiento internacional de importancia histórico-cultural, si no puramente filosófica, desde fines del siglo XVII hasta fines del XVIII, por los que venía a empalmar con él el eclecticismo francés de la escuela de Cousin, éste sí bien conocido por la Historia de la Filosofía —como también el eclecticismo pagano y cristiano de fines de la Antigüedad, invocado precisamente como antecedente y modelo por el de los siglos XVII y XVIII. Por otro lado, desde 1941 el Dr. D. Gabriel Méndez-Plancarte había llamado de nuevo la atención sobre la obra de los jesuitas mexicanos desterrados en 1767 a Italia, sugiriendo la idea de que en la introducción de la filosofía moderna en México se habían adelantado a Gamarra. Éste había sido discípulo de los jesuitas, y aquéllos habían intentado una renovación de la enseñanza inspirada por su conocimiento de la filosofía y la ciencia modernas. Todo lo anterior impulsó los trabajos del seminario en dos direcciones. El conocimiento más completo posible del pensamiento en México durante el siglo XVIII exigía el mismo conocimiento del ambiente ideológico en general del

país durante el siglo. Como copiosa fuente de conocimiento de la historia de las ideas en México durante este periodo de ella se ofrecían los papeles de la Inquisición. La señorita Monelisa Lina Pérez-Marchand, utilizando sólo una porción bien escogida de la desbordante fuente, porción pequeña relativamente al todo, pero voluminosísima en sí misma, obtuvo los resultados con que compuso sus *Dos etapas ideológicas del siglo xviii en México, a través de los papeles de la Inquisición* (1945). La otra dirección de los trabajos del seminario fue la convergente de la introducción de la filosofía moderna en los países de lengua española y del eclecticismo de los siglos XVII y XVIII en todos los países en que este movimiento se había desarrollado. Al trabajo en esta dirección respondieron *La introducción de la filosofía moderna en México* (1948), en que el señor Bernabé Navarro confirmó ampliamente la antes mentada sugestión debida a su maestro el Dr. Méndez Plancarte, y *La introducción de la filosofía moderna en España* (1949), de la señorita Olga Victoria Quiroz-Martínez.

Desde 1946 empezaron a sumarse a las anteriores direcciones de los trabajos del seminario otras nuevas. La que primero dio resultados fue la que extendió los trabajos a un primer caso de las corrientes ideológicas que se prolongan, con más o menos continuidad, a través de la historia entera de la cultura mexicana: el caso de la corriente asunto del libro *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), de D. Luis Villoro. Hasta la de esta obra inclusivamente, las publicaciones del seminario habían sido de género histórico, obedientes a las razones expuestas al principio. Desde 1946 se intentó pasar de la pura Historia a investigaciones de otro tipo. La señorita Vera Yamuni emprendió la investigación de la forma o formas de pensar por las que parece que se considera pensadores, más corrientemente que filósofos, a los contemporáneos de lengua española. La empresa abrió desde un principio la perspectiva de una serie de volúmenes. El primero, con el título *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, apareció en 1951. Y por él se empalma con las tesis del seminario en este año de 1954: una, por publicada durante él; las otras, por acabadas, continuadas o iniciadas durante él.

La publicada en él es *La génesis de la conciencia liberal en México*, de D. Francisco López Cámara. Al liberalismo corresponde en México una corriente ideológica tan importante como continua desde la revolución de independencia hasta el mismo día de hoy, con los antecedentes en el XVIII, la exposición de los cuales constituye la primera parte del libro del señor López Cámara: "Tres expresiones de la conciencia criolla colonial." Las partes segunda y tercera se titulan, respectivamente: "El proceso pre-liberal de la Revolución de Inde-

pendencia" y "Erosión y sentido de la conciencia liberal." La primera parte comprende estos tres capítulos: "El criollo como conciencia de clase", "El criollo como misión histórica", "El criollo como teórico de la Independencia." La segunda, estos dos: "La ideología insurgente", "La iglesia y la transformación mental del insurgente." La tercera, estos otros dos: "Tránsito al liberalismo", "El sentido social e histórico de la conciencia liberal." Cada una de las tres partes concluye con una "Reflexión": "La emancipación del criollo y la modernidad mexicana del siglo XVIII", "Criollos colonialistas y criollos insurgentes", "Revolución y Liberalismo." Cada uno de los capítulos abarca varios parágrafos, cuyos títulos se omiten por no cansar. Los títulos reproducidos pueden dar una idea, no sólo del contenido del libro, sino incluso de unos primeros aspectos de su método y de su alcance total. Los hechos ideológico-sociales se narran articulando la reconstrucción de su proceso histórico por medio de conceptos autóctonos, por decirlo así, de los hechos mismos tales cuales dados por las fuentes. Éstas son en su totalidad directas: ampliamente más de un centenar de muy variadas publicaciones y documentos, en su gran mayor parte de la segunda decena del siglo XIX. Las ideas están tratadas como vehículo para llegar al resto de la realidad social de que son expresión. La narración histórica constituye así una explicación sociológica de las ideas. Pero la autoctonía de los conceptos en los hechos reconstruye el proceso de éstos en una sucesión de distinciones o diferenciaciones tan complejamente móviles como sin duda fueron los hechos mismos —son los hechos históricos en general. Lejos de empeñarse en reducir a un esquema escueto y rígido, se cuida de distinguir en simultaneidad y sucesión, conforme a las ideas de que la lógica más propia de la Historia no es la de la generalización, sino la de la diferenciación, y de que las parcelas de la historia no son menos complicadas que las almas de los individuos, en las que convive lo contradictorio. Ejemplos de tales distinciones, una bien conocida ya antes de esta publicación, la otra quizá mucho menos, la distinción entre criollos colonialistas y criollos insurgentes y la que hubo en la actitud de los eclesiásticos en relación con la independencia. El libro es, por su tema, de historia de las ideas más que de historia del pensamiento, porque los orígenes de la ideología liberal en México están en un ambiente ideológico difuso en ciertas capas de la sociedad mexicana, a cuyos portavoces no saca del anonimato histórico el figurar sus nombres al frente de sus publicaciones —de las que un número considerable es, por lo demás, anónimo—. Y el libro, por su método, es Historia tangente, cuando menos, a una filosofía de la historia de la que ofrece un buen ejemplo: no una filosofía de la historia en general, sino una interpretación filo-

sófica de una porción concreta de la historia. El hecho de encontrarse ya el libro a la disposición del público excusa de insistir en la caracterización de él. Es de esperar que el señor López Cámara continúe su indagación histórica de la ideología liberal mexicana después de la justificada interrupción por su viaje de trabajo y estudios a Europa y el Oriente Medio.

De las tesis acabadas durante el año de 1954, fue presentada ya a la Facultad la de la señorita Yamuni, *Procesos discursivos en pensadores de lengua española comparados con pensadores de otras lenguas*. Representa la segunda parte de su amplio plan de trabajo. La investigación de las formas de pensar de los pensadores contemporáneos de lengua española empezó por las más obviamente tales, los procesos discursivos, pero pronto descubrió que había, por un lado, que retroceder hacia los elementos de los procesos discursivos que son los conceptos y que tendría, por otro lado, que proceder del estudio de los procesos discursivos al de los motivos alógicos del pensamiento. Incluso se avizoró que la investigación de las formas de pensar no daría resultados del todo concluyentes sin una investigación complementaria de los temas y eventuales sistemas de los pensadores. El estudio de los conceptos condujo al de las imágenes, en varios sentidos. Los conceptos que mientan objetos por medio de las relaciones metafóricas y metonímicas de éstos con otros, y los que mientan objetos susceptibles de serlo simultáneamente de imágenes psíquicas de peculiar plasticidad, se revelaron de una importancia muy especial en el discurso del pensamiento que tenía su expresión en los textos elegidos. Éstos fueron de Martí, Rodó, Unamuno, Ortega y Vasconcelos. Los mismos son los estudiados también en esta tesis sobre los procesos discursivos, pero en esta tesis se impuso ya la comparación con pensadores de otras lenguas: los textos elegidos fueron de Bergson, Marcel, Whitehead y Dewey. La elección resultó de la confluencia de unas circunstancias y un criterio. Los textos tenían que ser estudiados en la lengua original, y las lenguas extranjeras y pertinentes conocidas de la autora eran el francés y el inglés. Y los textos que se eligiesen debían ser lo más a propósito posible para la comparación con los de lengua española ya elegidos. Los resultados de la investigación están presentados muy exactamente por la autora en las siguientes palabras de su prólogo: "Los resultados que presenta esta tesis son de dos clases. Unos se refieren al fin más propio de la tesis y de todo el plan. Son los resultados de caracterización de los textos estudiados por sus procesos discursivos." "Los otros resultados son más generales. Son los resultados del análisis y clasificación de los procesos. Estos resultados versan sobre el pensamiento en general. Y como caen bajo las

tres grandes clases del ser y no ser, los todos y las partes, y las clases de causas, versan, algo por lo menos, sobre los principales temas de la filosofía." Para poder caracterizar los textos por los procesos discursivos de los que son expresión, era indispensable llevar a cabo la previa labor de descomponer los discursos de pensamiento expresados por los textos en los procesos discursivos que debieran considerarse como elementales, tratar de definir la índole de cada uno de ellos y clasificarlos conforme a la índole de cada uno en las clases ascendentes que así se ofrecieran. El resultado final fue la reducción de todos los procesos elementales discernidos a los tres grandes grupos mencionados en las anteriores palabras de la autora. Procesos de ser y no ser llama ésta a las definiciones y a otros procesos en la expresión de los cuales entra el verbo ser, o un sinónimo de éste, o alguna forma de negación, y también a procesos a los que se pasa sin solución de continuidad desde los de negación, a saber, las antitesis. Por procesos de todos y partes entiende los que discurren de todos a partes, o viceversa, trátese de todos y partes concretos o abstractos. La autora distingue la "partición" y la "totalización", que discurren entre concretos, y la "especialización", "individuación", "especificación" y "generalización", que discurren entre términos de los que uno por lo menos es de índole específica o genérica. En esta clasificación se aprovecha la dualidad de los términos "especialización" y "especificación" para distinguir entre el paso de géneros a especies o entre especies y el de individuos a especies. El tercer gran grupo de procesos es el de los que discurren de causas a efectos, o viceversa, tomando los términos de causa y efecto en el sentido más amplio posible, o de la causalidad eficiente, final, formal, ejemplar, instrumental, con lo que entran en el grupo los procesos de fundamentación, también en el sentido más amplio posible de este otro término. "Todos estos resultados vienen a ser de fenomenología del pensamiento", dice también muy exactamente en el mismo lugar la autora. Y de una fenomenología que ha sido traída por los fenómenos mismos, de una parte, a hacer en ellos distinciones no hechas, o no hechas como se hacen en esta tesis, con los consiguientes análisis y descripciones de la congruente novedad; y, de otra parte, a abocarse, siquiera, a algunos de los más importantes, actuales –y eternos– problemas de la filosofía. De ejemplo de aquellas distinciones pueden servir las hechas en los procesos de causalidad. Por la literatura filosófica andan revueltos procesos tan diferentes como los considerados de causación de objetos reales por otros también reales, de objetos ideales por los actos intencionales correspondientes y de éstos por sus objetos ideales –sin ser ésta la única revoltura semejante, ni mucho menos–. Como ejemplo de los problemas a que se aboca

la tesis puede tomarse el problema más conspicuo por su actualidad, el de la función de la negación en el pensamiento y el del alcance o fundamento objetivo de esta negación. Los resultados cuasi estadísticos presentados por la tesis prueban documentalmente, con una concreción y detalles según todas las noticias nuevas, en qué significativa proporción se piensa por distinción o diferenciación, oposición y negación, quizá en contra de la tradicional preferencia del pensamiento filosófico por la generalización. Los resultados de esta clase fenomenológica se utilizan luego para caracterizar comparativamente los textos. Los resultados de esta otra clase los caracteriza, a su vez, la autora con estas otras palabras del mismo prólogo: "se parecen, sobre todo, a los de la estilística. Así como ésta caracteriza el estilo literario de los autores por los procedimientos estilísticos, esta tesis caracteriza lo que se puede llamar el estilo mental de sus textos por sus procesos discursivos". Aunque de estos resultados unos comprueban documental y analíticamente juicios que antes de semejante comprobación no pasaban de enunciar "impresiones", y otros son nuevos y hasta sorprendentes, el jurado encargado de examinar la tesis estimó que en el curso de las investigaciones de la señorita Yamuni se había invertido la relación de valor entre las dos vertientes de ellas: lo en un principio sólo instrumental, la fenomenología del pensamiento en general, ha acabado por prevalecer justificadamente sobre lo que al comienzo fue el fin determinante de las investigaciones, la caracterización de las formas de pensar de los pensadores contemporáneos de lengua española. Así, habrá la tesis de dar a sus dos ingredientes las relativas proporciones debidas, sin menoscabo de la continuación del plan de que es parte. La exploración de los motivos alógicos del pensamiento no promete, precisamente, resultados menos interesantes ni importantes.

Las otras dos tesis acabadas durante el curso no lo han sido a tiempo de ser presentadas a la Facultad dentro del año académico ordinario. Lo serán en un periodo de exámenes extraodinarios o en cuanto se abra el año académico próximo.

La acabada primero versa sobre los eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en España y América. Con ella continúa, pues, su autora, la señorita Carmen Rovira, el estudio del eclecticismo de los siglos XVII y XVIII iniciado por la señorita Junco y el desarrollado amplia y decisivamente por el señor Navarro y la señorita Quiroz-Martínez. Los eclécticos portugueses estudiados son Verney y los PP. Almeida, del Oratorio, y Monteiro, de la Compañía de Jesús. El haberse dirigido a ellos inmediatamente después de haberse ocupado con los mexicanos y españoles no se debió a razones de

proximidad geográfica o cultural, sino a la decisiva razón de la importancia del primero de ellos para la historia ideológica de España y de los países hispanoamericanos: en este punto es el Barbadiño émulo, el único, de Feijóo. Las polémicas españolas en torno al *Verdadero método de estudiar* no ceden en nada a las polémicas en torno a la obra de Feijóo. Lo que a Verney debe Gamarra es más aún de cuanto ya había visto la señorita Junco. Y, según todas las apariencias a través de Gamarra, viene a ser lo mismo lo que le debe el cubano P. Caballero, con lo que el papel de Verney en la introducción de la filosofía moderna en Cuba resulta tan considerable como en México. Y el *Nuevo Luciano de Quito* del ecuatoriano Espejo no es sino una réplica del *Verdadero método*. La tesis de la señorita Rovira expone estas polémicas e influencias después de resumir, en términos más generales, la posición de los tres autores portugueses en punto a "concepción del mundo y de la naturaleza", "filosofía, razón y conocimiento", "educación", "literatura, retórica, poesía, oratoria sagrada", "ética, derecho", "teología, religión", "historia", y, especialmente, en sendos capítulos, su física, lógica y metafísica. Las páginas de la tesis recorren, pues, un sector realmente céntrico del ideario de la Ilustración iberoamericana. Las conclusiones inferidas confirman en lo esencial la visión de esta Ilustración obtenida por los anteriores trabajos sobre el eclecticismo de aquella época: la peculiar "modernidad cristiana" que se la ha llamado. La señorita Rovira se propone continuar todavía el estudio del mismo eclecticismo con el de los autores italianos. La importancia de éstos para los hispanoamericanos es suma, por obra en general de las relaciones existentes entonces entre los países hispánicos e Italia, y especialmente de la expatriación de los jesuitas a tierras itálicas.

La última tesis acabada durante este año es la de D. Fernando Salmerón sobre las mocedades de Ortega y Gasset, es decir, sobre la obra de éste correspondiente al periodo denominado por él mismo con tal término. Deber, hay que decir, de un seminario dedicado al estudio del pensamiento en los países de lengua española es componer sendas monografías sobre los principales representantes de este pensamiento, y en primer término sobre los contemporáneos. Las monografías compuestas sobre los filósofos de otras lenguas, y no sólo sobre los principales, son aportación capital a lo que puede llamarse la refundición continua de la historia de la filosofía por la Historia de la Filosofía que decide de los valores filosóficos en la historia. A la insuficiencia, en número y en calidad, de monografías sobre los pensadores de nuestros países debe atribuirse, pues, en buena parte la inadecuada, cuando no francamente injusta, valoración de ellos y el desconocimiento de los mismos fuera de los respectivos ámbitos nacionales, o poco más, salvo

raras excepciones. Pero al seminario no le fue dado empezar a cumplir con este deber hasta que entró en él el señor Salmerón animado de una previa devoción por la obra de Ortega y poseedor de un notable conocimiento de ella. El señor Salmerón representaba la posibilidad de escribir aquella obra sobre Ortega que aún no se ha publicado y hace falta creciente para situar la polémica sobre el maestro y la crítica apolémica de él en el nivel debido. Y lo primero era llevar a cabo el inventario riguroso de los temas de Ortega. Antes de saber con toda precisión de las variadísimas cosas de que ha escrito Ortega temática o incidentalmente, insitentemente o por una vez, seguirán careciendo de la base requerida las discusiones acerca de la originalidad de la filosofía de Ortega y las disquisiciones en torno a su significación propia e histórica. La forma misma de la obra de Ortega imponía al inventario empezar siguiendo el orden cronológico de las publicaciones de éste; el orden de composición siempre que fuera posible fijarlo. Pero la forma de darse a lo largo de las publicaciones de Ortega sus temas, como los de una gran sinfonía o, incluso, los de una "polilogía" a la wagneriana, apareciendo, desapareciendo, reapareciendo, como *leit-motive*, como motivos esporádicos, y la finalidad propia de un inventario, el registro ordenado de los correspondientes objetos, fueron enderezando los resultados que iba obteniendo el señor Salmerón hacia una sistematización que en ningún caso debía rebasar los límites más allá de los cuales sería infiel a un pensamiento tan asistemático, al menos en su forma de "producirse". Por lo demás, el material recolectado tan sólo en el periodo de las mocedades resultaba tan abundante, que fue forzoso limitar a él una primera parte del trabajo y una primera tesis. Ésta examina sucesivamente los siguientes grandes temas: "El problema de España", "El tema de la cultura", "La filosofía, la ciencia y el método", "El arte y la crítica", "La idea de la vida", "La idea de la historia", "El hombre y la sociedad", "El tema de Dios; la religión y la fe", "Los temas metafísicos: las cosas, la realidad". El orden de estos temas va en general de los patentemente predominantes en la preocupación de Ortega durante sus mocedades hasta aquellos cuyo interés estriba más que en su importancia dentro del periodo, en lo que tienen de antecedentes de los filosofemas más orteguianos de los periodos posteriores. El examen de cada uno de los temas sigue el desenvolvimiento del tema a través de la producción cronológicamente ordenada del periodo, pero procuró y ha logrado sin violencias, por renunciar a ir más allá del límite donde hubieran empezado, articular las vicisitudes de cada tema entre hitos cardinales. He aquí los de cada tema. España: casticismo. —Europeísmo. —Germanismo. Cultura: España y la cultura. La beatería. —El *pathos* del sur y la cultura ger-

mánica. Arte: Personalismo. —La crítica objetiva. —La madurez de las ideas estéticas. —Últimas variaciones. Historia: Los terrores del año mil. —La historia europea, la ruta de la historia. —El héroe y la historia. —El método de la historia. —Otros temas menores. Hombre y sociedad: Masa y minoría selecta. —La nación. —El nacimiento del hombre. —La virtud política: el socialismo. —Lo individual, lo íntimo, lo subjetivo es el error. —La pedagogía social. Dios: Defensa del místico frente al teólogo. —Teoría de la religiosidad. —La ciencia y la fe. —El Dios de Renan. Pedagogía y religión. El ser: Las primeras imágenes metafísicas. —El ser de las cosas. Los objetos (kantismo). —Sustancia y relación. La idea de la vida. Se han dejado los temas de la ciencia y de la vida para dar una idea más detallada del examen de los temas en general, en palabras del propio autor de la tesis, escritas para este informe. El tema de la ciencia es capital en las mocedades de Ortega, dominadas por un peculiar ciencismo. Del tema de la vida, el esencial del Ortega de la madurez, interesan singularmente los antecedentes juveniles. La ciencia: "*A.* La ciencia española. (1902) Defensa del método personalista. (1906) La ciencia española es un hecho personal y no una acción social. Es ciencia indisciplinada, fanfarrona y mística, ciencia que gana sus verdades a saltos, por vías sentimentales, por instinto y no por labor de raciocinio. Es lo más opuesto de la ciencia disciplinada de Francia y Alemania, que por lo demás no es deseable en España, porque acabaría 'haciéndonos otros'. —*B.* La ciencia europea. ¡Salvémonos en las cosas! (1908) En España no ha habido ciencia, ha habido uno que otro hombre científico por casualidad, pero ciencia no; han faltado las matemáticas y la filosofía, que son el centro de la cultura moderna. En estos años Ortega, ciencista creciente y defensor del rigor y de la disciplina, disputa por estos motivos con varios contemporáneos. Rechaza a los hombres de ciencia y filósofos a quienes la literatura pudo dañar la conciencia científica. El rigor y el sistema son los criterios de la veracidad de las doctrinas. Defensa de la ciencia y de sus métodos en contra de la fe. Llamado a los españoles para olvidar las preocupaciones personales, porque lo subjetivo es el error. Lo objetivo es lo verdadero. —*C.* Sin que desaparezcan estas últimas ideas, Ortega hace en estos años una teoría de lo verosímil. —*D.* Hace igualmente una doctrina del punto de vista. —*E.* Discute los problemas de las relaciones entre la ciencia y la vida y el lugar de la ciencia en el sistema de las actividades humanas (1910). —*F.* (1911) Relaciones de la verdad y las circunstancias. —*G.* La verdad y la perspectiva histórica. El progreso científico. —*H.* (1913) Descubrimiento de la fenomenología y adhesión entusiasta al método." —La vida: "*A.* La intuición fundamental. (1902) Desde el primer artículo de Ortega, escrito a los diecinueve años, aparece este

concepto. El artículo, en medio de toda la imprecisión que aún tiene en este punto, encierra ya la intuición fundamental del filósofo: nuestra vida, la de cada uno de nosotros, es la realidad básica a la que no es posible volver la espalda. —*B.* La vida nacional y las primeras influencias idealistas. (1906) Acosado por los problemas colectivos, Ortega empieza a hablar de la vida nacional, la vida española, y en ésta se disuelve y se pierde la vida individual. La insignificante vida individual sólo cobra valor si se apoya en los grandes problemas universales, en la Vida Universal. A partir de este momento, ni una sola frase sobre la vida individual: la del autor tiene intención filosófica. —*C.* La metafísica de la vida. (1908) Bajo la influencia de Nietzsche, vuelve el tema de la vida como fuerza y voluntad de poderío. (1909) Gran entusiasmo por la idea de la vida, en que Ortega dice descubrir grandes posibilidades de desarrollo en sentido metafísico. (1910) Madurez de esta metafísica de la vida y exposición de una visión sistemática del universo. Identificación de la Vida y el Ser. La vida de una cosa es el sistema de relaciones que la integran y que la ciencia trata de determinar. —*D.* La fuerza vital. (1911) Las ideas anteriores desaparecen muy rápidamente. La influencia de los maestros idealistas que ven en la experiencia de la vida algo secundario, sigue fomentando un desdén uniforme en estos años por la vida individual. Bajo la influencia de Worringer, predomina la vida en sentido biológico como actividad, energía, poder. Sin embargo, no deja de hablarse de la vida española. Y se pone en relación la vida humana individual con la Vida Universal de que antes se ha hablado: la tragedia de la primera consiste en no poder abarcar a la segunda en su totalidad. Pero las afirmaciones sobre la vida individual siguen en el plano de la confesión personal, sin unidad ninguna y sin pretensión de explicar nada." La tesis contiene, además del examen de temas de que se acaba de dar idea, otras dos cosas. La obra de Ortega ha sido en general de origen y temas "circunstanciales", pero esta afirmación es válida doblemente de su parte inicial. La mejor comprensión de esta parte requiere un conocimiento de su circunstancia española que no cabe suponer ni siquiera en el término medio de los posibles lectores hispanoamericanos de la tesis. Por esta razón antepone la tesis al examen de temas un panorama de "la situación de España", que, aunque no sea fruto de investigaciones propias del señor Salmerón, será de indudable utilidad al término medio de los lectores. El autor de la tesis hubiera querido incluir ya en ésta los resultados de la investigación de las fuentes del pensamiento de Ortega. Pero la investigación de las fuentes extranjeras, principalmente las alemanas, tropezó con dificultades que la han aplazado hasta este momento. Por otra parte, el volumen de la tesis rebasa el prudente en

atención a consideraciones editoriales. El autor se ha limitado, pues, en este volumen, a dos puntos. Dedica una sección a tratar de los que el joven Ortega mismo llama sus maestros, españoles, y otra sección a tratar de los críticos de aquel joven que ya llamaba tanto la atención y forzaba a tomar posición relativa a las suyas. En conclusión, que a la perseverancia orteguiana del señor Salmerón aguardan aún bravas faenas: en el espectador que fue Ortega desde un principio, desde entonces "nuestro tiempo gozaba en reflejarse con pasmosa precisión" (Ortega sobre Scheler).

Prácticamente conclusa puede considerarse la exposición que el peruano D. Manuel Mejía ha venido componiendo del positivismo en su país. Lo que está en trance de añadirle no es sino un complemento final y algunas adiciones y mejoras intercalares. Esta exposición extiende, al cabo de los años, la primera dirección de la labor del seminario desde México hasta el Perú, donde el positivismo, si no ascendió a filosofía oficial de un régimen, cuenta con algunas de las figuras preeminentes en la historia entera del pensamiento nacional. La exposición abarca desde las primeras noticias del positivismo en el Perú por 1859, hasta la superación del mismo en la obra de Deustua, tan paralela por las influencias sobre ella y de ella a la de los maestros mexicanos del Ateneo de la Juventud. En el intermedio destacan las figuras de González-Prada y Cornejo como conviene a su relieve internacionalmente reconocido, pero las rodean otras figuras de más o menos relieve nacional, si no tan conocidas internacionalmente, como las de Javier Prado, Isaac Alzamora, Federico Villareal, Carlos Wiesse, Manuel Vicente Villarán, y noticias sobre hechos intelectuales y académicos que acaban de pintar un cuadro de subida concreción histórica. El seminario ha acogido en varios casos a estudiantes iberoamericanos becarios de El Colegio de México para componer tesis destinadas a Universidades de los países de origen, o trabajos no destinados a ser presentados como tesis, pero de índole afín a la de las tesis.

Las tesis continuadas durante el presente año son dos. Con la empezada primeramente se persigue una de las mayores ampliaciones de la labor del seminario: pasar de la Historia resueltamente a la Filosofía, aunque por vía de la disciplina filosófica más cercana por su objeto a los objetos tratados anteriormente en el seminario. La señorita Elsa Cecilia Frost acometió la empresa de componer un ensayo de filosofía de la cultura mexicana, intentando prolongar la línea de trabajos que puede considerarse iniciada por *El perfil del hombre y la cultura en México*, del Dr. Samuel Ramos, y que se convirtió en estos años pasados en todo el volumen de la "filosofía del mexicano", hasta el término más sistemáticamente cabal posible. Ante todo, ha-

bía que fijar el estado de la Filosofía de la Cultura, y singularmente el concepto mismo de ésta, ya para plantear correctamente el problema de la posibilidad de la filosofía de una cultura determinada. Simultáneamente se podía ir recogiendo los conceptos aplicados a la cultura mexicana con intención de situarla o caracterizarla —como "indoibérica", "mestiza"—, para precisar su sentido y su posible contribución a una interpretación filosófica de la cultura mexicana. Son las dos tareas ya rematadas por la señorita Frost. Ésta debe ahora iniciar la que le dará como resultado el torso de su tesis: el análisis, bajo los puntos de vista fijados por las conclusiones relativas a la Filosofía de la Cultura en general, de productos o manifestaciones representativas por excelencia de la cultura mexicana en sus diversos sectores y en lo que se presenta conjugadamente como más valioso y más peculiar de ella.

La historia de las ideas estético-literarias en México durante el siglo XIX es el tema de la tesis continuada durante el presente año por D. Francisco González Aramburo. Las fuentes a que éste recurre no son sólo las publicaciones de crítica e historia literaria —de estética propiamente tal hay muy poco—, sino también las obras literarias. La investigación comenzó por Altamirano, centro del nacionalismo literario, movimiento central a su vez en la literatura mexicana del siglo pasado. Dentro de los puntos de vista sugeridos por el estudio anterior, pudo mantenerse aún el de Vigil, pero ya no el de Ramírez, Pimentel y Roa Bárcena. Ramírez impuso considerarlo como el "ejemplo singular" que es "de clasicista que niega todo idealismo y se apoya firmemente en una concepción sensualista-materialista de lo bello". Pimentel y Roa Bárcena se encontraron incursos en "la última manifestación del neoclasicismo: el eclecticismo". De los teóricos del clasicismo pasó la investigación a la de los "creadores" del mismo, Carpio, Pesado, Navarrete. La del romanticismo no ha pasado aún de "las noticias que dan las historias de la literatura, sus enemigos los neoclásicos y sus tibios defensores, los eclécticos", y de las poesías de Rodríguez Galván. El orden anterior responde a aquel en que el señor González Aramburo pudo ir teniendo acceso a las fuentes.

Las tesis iniciadas en 1954 son, por orden de iniciación, una exposición de la filosofía de Jaspers, por D. Alejandro Rossi, otra del existencialismo italiano, por D. Pedro Duno, y un estudio crítico de las relaciones entre conciencia y existencia en Heidegger, por la señora Rosario Gamboa. Con ellas el seminario añade al estudio del pensamiento de la lengua española el de la filosofía contemporánea de otros países. Ello ha sido consecuencia del traslado del seminario desde El Colegio de México hasta la Facultad —sin dejar de ser patrocinado por El Colegio—, consecuencia a su vez de la nueva situación creada por el

traslado de la Universidad a la Ciudad Universitaria y por las obligaciones del profesorado de carrera. Para responder satisfactoriamente a esta nueva situación, resultaba indispensable acoger en el seminario a quienes prefieren a los temas de pensamiento hispánico otros temas. Éstos se han limitado por lo pronto a la filosofía contemporánea. Los filósofos de nuestros días atraen preferentemente, por su interés de actualidad y por la mayor novedad del ocuparse con ellos que con los clásicos, tratados y architratados. Por lo demás, los mayores filósofos de nuestros días, con certidumbre "clásicos futuros", pueden prestar a la formación filosófica servicios parejos a los prestados siempre por los clásicos del pasado. La posibilidad de lograr obras sobre ellos con interés por los temas y méritos por la forma para entrar en la circulación internacional, es un incentivo para esforzarse por realizarla. En otros respectos, aconsejaban la limitación otras de los aspirantes a trabajar en el seminario y del encargado de éste: las lenguas poseídas por los primeros, la trayectoria de los trabajos propios y la competencia del último. Nada más que lo que se acaba de decir debe decirse de las tres tesis. Están, aun la iniciada primeramente, demasiado en los primeros pasos, para que sea prudente añadir nada sobre ellas. La experiencia ha enseñado que mientras una tesis no está relativamente muy avanzada, no puede considerarse asegurada en ningún sentido. En rigor, ni siquiera estando tan avanzada como para estar prácticamente concluida... Las tesis reseñadas o citadas en este informe distan de ser las únicas, no ya proyectadas o iniciadas y abandonadas o interrumpidas —también el año 1954—, sino compuestas del todo en el seminario. Compuestas del todo, o muy poco menos, y hace ya años, las del señor Rafael Moreno sobre los periódicos mexicanos del XVIII y sobre Feijóo, la del señor Augusto Salazar Bondy sobre su compatriota Unanue y la Ilustración peruana, no han sido las primeras ni siquiera presentadas a la Facultad, sin que quien las dirigió sepa las razones; la última, presentada a la Universidad de San Marcos, publicada, al menos que sepa quien esto escribe.

El seminario ha venido funcionando regularmente en reuniones semanales o quincenales de una hora del profesor con cada uno de los demás miembros. Éste da cuenta a aquél del trabajo hecho durante la semana o quincena, el profesor hace sus observaciones, y ambos fijan de común acuerdo el trabajo de la semana o quincena siguente. La experiencia ha enseñado que la mejor periodicidad de las reuniones es la quincenal. Ocho días son poco tiempo para traer resultados suficientes a la reunión. Las reuniones mensuales resultan demasiado pocas en el curso del año académico, y las reuniones demasiado espaciadas en general mueven a la intermitencia y a la irregularidad en un

trabajo al que favorece como nada la continuidad paulatina. Pero las reuniones se multiplican y alargan cuando resulta necesario, sin más límites que los de la necesidad: es lo sólito en el último periodo de composición de las tesis.

La experiencia ha enseñado también que la composición de tesis pasa por dos crisis psicológicas y tres fases de trabajo. A poco de iniciarse éste sobreviene la decepción acerca del tema, por lo poco que éste da de sí. Se quiere cambiar de tema, en la ilusión de que otra será más fértil. Pero todos los temas son durante una primera temporada igualmente áridos y por las mismas causas. El conocimiento de los hechos del tema, las ideas acerca de éste, las hipótesis de trabajo con que se lo aborda son, naturalmente, magros. Los primeros pasos son los más difíciles, aquí como en el milagro de San Dionisio, que cogiendo la cabeza que le habían cortado, echó a andar. Consisten en ir tras de libros y documentos, en hacer extractos y papeletas... y no se sabe aún trabajar bien. El trabajo no aporta resultados atractivos ni en sí mismo a satisfacciones. Antes de poner término a la composición de la tesis se produce una crisis de signo inverso. La realidad sobre la que se trabaja de veras se detalla, se multiplica, se acumula, desborda. El trabajador no sabe qué hacer con el material cosechado y se desespera. Habla de tirarlo todo de una buena vez por la ventana y quedar en paz. Queda, naturalmente, mucho más en paz si, dócil por segunda vez a las observaciones entre irónicas y cordiales, y autorizadas por la experiencia, del profesor, que no puede menos de ser en ambas ocasiones un curioso espécimen de incipiente psiquiatra intelectual, impone al material selección y orden y lleva tanto esfuerzo a buen término. Las fases de trabajo por las que pasa la composición de las tesis no son estrictamente cronológicas. En cada etapa, por no decir en cada momento, del proceso de composición, pueden, por lo menos, darse las tres; pero cada una de ellas predomina notoriamente sobre las otras dos en sucesión tan determinada como lógica. Al predominio de la pura recolección de material sigue el de la selección y ordenación, el de la composición en el sentido más propio y estricto, para ceder al de la redacción. En la recolección de material no entran sólo actividades como las motivantes de la primera crisis: acaban por entrar operaciones de la mayor finura y hondura intelectual, como las requeridas por el análisis y la interpretación de textos y por la ordenación paulatina y provisional del material, pues la ordenación de éste no debe aplazarse íntegramente hasta la fase de la composición en sentido estricto y propio, so pena de no superar la segunda crisis. De hacerlo así es el procedimiento práctico ir redactando trabajos parciales y provisionales: la lectura por los autores y

la crítica por el profesor es entonces el contenido de las reuniones. En la ordenación del material y la composición en el repetido sentido es la norma metodológica esencial no imponer al material cuadros preconcebidos, sino esforzarse por organizarlo según las articulaciones sugeridas por él mismo –sobre el supuesto de que la realidad no es amorfa, sino que tienen formas que no dejarían de ser propias de ella por oriundas de la subjetividad de que lo fueran. En la composición se da una zona de tránsito de la ciencia al arte que no todos tienen interés en franquear ni aptitudes para franquearla. A quienes tienen éstas y aquél les plantea la redacción un problema estilístico –cuando las aptitudes no son tamañas para resolver, esto es, satisfactoriamente, el problema sin planteárselo, esto es, espontáneamente–. La cooperación del profesor a la composcición de las tesis es diversa según las fases del trabajo, como de suyo se comprende. Sugerir temas y aconsejar en la elección, según los conocimientos e inclinaciones, aptitudes y preferencias de la persona. Hacer las primeras indicaciones acerca de fuentes de material y acerca de la manera de beneficiarlas. Sobre todo, ayudar a plantear el tema –o, por lo general, a limitarlo: la mayoría empieza por temas muy vastos, en parte por temor a no tener material bastante: la experiencia dice que el comportamiento de la realidad bajo el trabajo obliga a ir limitando el tema inicial hasta una parcela de él que al principio se hubiera rechazado por ridícula– por lo que lo mejor es en estos casos aguardar a que el curso del trabajo fuerce al trabajador mismo a limitar con ganas y gusto su tema. A poco de haber empezado de veras la recogida de material, quien va recogiéndolo comienza a saber del asunto mucho más que el profesor. La cooperación de éste se reduce entonces a ir cuidando de que el trabajo se ajuste continuamente a las debidas normas metodológicas y a suministrar ideas y noticias de la circunstancia en torno, a menos o más distancia, del tema mismo de la tesis. En particular, es el profesor el órgano de comunicación de los resultados obtenidos por los demás miembros del seminario entre éstos mismos: quien está en el punto de convergencia, o divergencia, de los trabajos, es el más capacitado para comunicar a los unos lo que puede aprovecharles de lo conseguido por los otros. Quizá el momento en que la cooperación del profesor es más decisiva, es el de la composición propia y estrictamente tal. La tendencia a la cómoda imposición al material de cuadros que ya están ahí o por ahí, suele requerir alguna pugna para lograr el esfuerzo de exprimirse la sesera hasta ver las formas propias de la realidad misma y articular el material conforme a ellas. Finalmente, el profesor revisa hasta la redacción última, pero interviniendo en ella tan diversamente como aconsejan los diversos talentos de escritor de los autores. Pero

las tesis se publican –por El Colegio de México– siempre más o menos refundidas de acuerdo con las críticas, demandas, sugestiones hechas por los señores miembros de los jurados que las examinan. La duración de la composición de las tesis depende mucho menos del trabajo exigido por ellas que de la concurrencia de otros trabajos, escolares o ya el profesional. La composición de la mayoría de las tesis acabadas ha durado tres o cuatro años. Los señores Zea y Villoro acabaron la composición de las suyas en sendos años. A lo largo de cinco se prolongó la composición de la segunda de la señorita Yamuni.

II

En el número 1 de *Diánoia* (pp. 181-187) se dio cuenta de este seminario en los términos más generales. Allí (pp. 186-187) se dijo que el análisis y comentario del texto y todas las demás explicaciones habían intentado ir poniendo de manifiesto peculiaridades del texto, relaciones históricas e ideas de interpretación y crítica de la obra que podían reducirse a ciertos epígrafes, insertos a continuación (p. 187). Ahora se trata de dar un resumen de lo más general de lo reducido a aquellos epígrafes, marchando de la *Lógica* misma a sus "circunstancias"; dentro de la primera, de la forma al fondo; y dentro de las segundas, de las hegelianas a las universales. En el presente número de *Diánoia* se publica sólo una primera selección de lo referente a la *Lógica* misma.

El cuerpo de la obra y las notas

Si se prescinde de los preliminares de cada uno de los dos tomos de las ediciones publicadas o planeadas por Hegel,[1] para fijarse en el cuerpo de la obra, se encuentra a éste integrado por el cuerpo más propiamente tal y por una serie de notas intercaladas en este cuerpo. Esta composición no es tan insólita como para que a primera vista no parezca superflua toda mayor referencia a ella. Sin embargo, en la *Lógica* de Hegel tiene una significación que merece realmente mayores referencias.

El propio Hegel se refiere a ella en los siguientes términos: "No habría exposición de objeto alguno capaz de ser en y para sí plástica con tanto rigor y tan total inmanencia como la del desarrollo del

[1] Prólogos a la 1a. y a la 2a. edición, Introducción general, introducción al Libro Primero –¿De qué debe hacerse el comienzo de la ciencia?–, Nota preliminar al segundo tomo. Las referencias que se hagan en adelante serán a la reimpresión de 1948 de la segunda edición lasson, de 1934: I y II, a los tomos; los números arábigos, a las páginas.

pensar en su necesidad, ni objeto que tanto traiga consigo este requerimiento; la ciencia de este objeto tendría que superar en ello incluso a la matemática, pues ningún objeto tiene en él mismo esta libertad e independencia. Semejante exposición requeriría, como a su manera se encuentra en la marcha consecuente de la matemática, que en ninguna etapa del desarrollo ocurriese una determinación del pensamiento ni una reflexión que no brotase inmediatamente en tal etapa, habiendo pasado a ella desde la anterior. Pero a semejante perfección abstracta de la exposición hay, sin duda, que renunciar en general; ya al tener la ciencia que comenzar con lo puramente simple, por ende lo más general y más vacío, sólo admitiría la exposición justo estas expresiones de lo simple, ellas mismas enteramente simples, sin adición alguna de una sola palabra más, cualquiera que fuese; –lo que de acuerdo con el tema podría tener lugar, serían reflexiones negativas que se esforzasen por detener y alejar lo que además pudiera entremezclar la imaginación o un pensar sin regla. Semejantes ocurrencias en medio de la simple marcha inmanente del desarrollo son, empero, para sí contingentes, y el esfuerzo mismo de evitarlas resulta con ello afectado de esta contingencia; fuera de que es vano querer salir al encuentro de *todas* las ocurrencias semejantes, que son justo extrínsecas al tema, y menos que nada sería el ser incompleto lo que aquí se requeriría para dar satisfacción sistemática. Pero la peculiar inquietud y dispersión de nuestra moderna conciencia no admite otra cosa que tomar igualmente en mayor o menor consideración fáciles reflexiones y ocurrencias... harto frecuentes y harto vehementes se me han presentado adversarios tales que no eran capaces de hacer la sencilla reflexión de que sus ocurrencias y objeciones contienen categorías que son supuestos y han menester ellas mismas de la crítica antes de usarlas. La inconsciencia va en este punto increíblemente lejos; incurre en la fundamental incomprensión, en la usual, es decir, ineducada práctica, de pensar, al considerar una categoría, *otra cosa*, y no esta misma categoría. Esta inconsciencia es tanto menos justificable, cuanto que la *otra* cosa son otras determinaciones del pensar y conceptos; ahora bien, en un sistema de lógica deben estas otras categorías haber encontrado igualmente su lugar y allí mismo serán sometidas para sí a consideración. Donde más llamativo es esto es en la preponderante multitud de objeciones y ataques a los primeros conceptos o proposiciones de la lógica, el *ser* y la *nada* y el *devenir*, el cual, siendo él mismo una determinación simple, en forma bien indiscutible –así lo muestra el más sencillo análisis– contiene como momentos las otras dos determinaciones. El no proceder sin fundamento parece requerir investigar exhaustivamente el comienzo, como fundamento sobre el

que está edificado todo, primero que todo, e incluso no ir más allá hasta que haya mostrado ser firme; antes al contrario, si éste no es el caso, rechazar todo lo que aun siga." (I, 19s.).

El contenido de las notas puede reducirse a ciertas especies ilustradas a continuación en la forma más concisa posible.

Terminológico. "*Aufheben* tiene en el lenguaje el doble sentido de que significa lo mismo que preservar, *retener*, y al par lo mismo que hacer cesar, *poner fin*." (I, 94.)

Conceptual. "*Nada* suele oponerse a *algo*; pero algo es ya un ente determinado que se distingue de otro algo; así es, pues, también la nada opuesta a algo, la nada de algo, una nada determinada. Pero aquí hay que tomar la nada en su simplicidad indeterminada." (I, 67s.)

Doctrinal. "Es necesario. . . decir del *ser* y la *nada* que *ni en el cielo ni en la tierra hay en ninguna parte algo que no contenga dentro de sí ambos, el ser y la nada*." (I, 69.)

Histórico. "La determinidad es la negación puesta como afirmativa, es la tesis de Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*." (I, 100.)

"Imaginativo". "Pero *figúrese* el ser –digamos bajo la imagen de la pura luz, como la claridad de un ver sin turbiedad alguna, la nada, en cambio, como la pura noche, y enlácese su distinción a esta bien conocida diferencia sensible. Pero de hecho, si uno se figura más exactamente también este ver, puede percibirse fácilmente que en la claridad absoluta se ve tanto y tan poco como en las tinieblas absolutas, que un ver es tanto como el otro, puro ver, ver– nada. La pura luz y las puras tinieblas son dos vacíos que son lo mismo. Únicamente en la luz determinada –y la luz es determinada por las tinieblas–, o sea, en la luz enturbiada, y asimismo únicamente en las tinieblas determinadas –y las tinieblas son determinadas por la luz–, en las tinieblas clarificadas, puede distinguirse algo, porque únicamente la luz enturbiada y las tinieblas clarificadas tienen en ellas mismas la distinción y con ello son ser determinado, *ser esto*." (I, 78s.)

Ejemplificativo. "Cuando la reflexión sobre razones de ser determinadas se atiene a aquella forma de la razón de ser que ha resultado aquí, se queda el dar razón en un mero formalismo y vacua tautología, que expresa el mismo contenido en la forma de la reflexión sobre sí, de la esencialidad, que ya está presente en la forma del 'ser esto' inmediato, considerado como puesto. Semejante manera de dar razones va por tal causa acompañada de la misma vacuidad que el hablar conforme al principio de identidad. Las ciencias, principalmente las físicas, están llenas de tautologías de esta especie, que constituyen, por decirlo así, un privilegio de la ciencia. –Se da, por ejemplo, como razón de que los planetas se muevan alrededor del sol la *fuerza atractiva* de la tierra

y el sol recíprocamente. Con ello no se da expresión absolutamente a ningún contenido distinto de lo que contiene el fenómeno, a saber, la referencia de estos cuerpos uno a otro en su movimiento, sólo que en la forma de una determinación reflejada sobre sí, de una fuerza." (II, 78s.)

Un contenido "crítico" apenas puede ponerse aparte de los anteriores. El pasaje últimamente citado aduce el ejemplo astronómico para criticar el dar razón de los fenómenos por ellos mismos concebidos como fuerzas. Pero intención crítica la entrañan o suponen también ya los pasajes aducidos de contenido conceptual e imaginativo. Todo ello, en perfecta consonancia con el sentido general que tendrían las notas según el largo pasaje primeramente reproducido.

Las distintas especies de contenido de las notas no son igualmente frecuentes en éstas. El contenido imaginativo es singularmente escaso, es realmente excepcional. El ejemplificativo domina en los contextos de tema científico, como en el pasaje elegido para ilustración. El terminológico y el conceptual están en la relación comprensible de suyo. La mayoría de las notas tienen un contenido de varias especies: apenas hay alguna que otra nota que pueda considerarse de contenido único, como la nota al "Modo de lo Absoluto", sobre la filosofía espinoziana y leibniziana.

Los contenidos históricos, imaginativos y ejemplificativos tienen una utilidad peculiar. El largo pasaje primeramente reproducido da inequívoca expresión al ideal de una exposición de método absolutamente riguroso y de conceptuación puramente abstracta. El mismo pasaje da expresión no menos inequívoca a la renuncia a tal ideal —pero precisamente en las notas, no en el cuerpo más propiamente tal de la obra. A ello debe este cuerpo su peculiar dificultad de intelección. A la abstracción, en especial, debe —el que no se sepa de qué está hablando propiamente, a qué cosas concretas se esté refiriendo. En esta oscuridad hacen luz los contenidos históricos, imaginativos y ejemplificativos: ellos identifican lo abstracto de que se hablaba, concretándolo por medio del filosofema histórico o de la imagen, o como tales o cuales fenómenos, hechos, casos. Pero como las notas siguen a las partes del cuerpo más propiamente tal de la obra a que se refieren, su luz hace ver claro en estas partes sólo retrospectivamente. Quizá esta más clara visión retrospectiva pueda considerarse como particular de algo más general. El cuerpo más propiamente tal de la obra marcha todo desde lo más abstracto hacia lo crecientemente concreto —o sigue la marcha del orden del ser, opuesta a la del orden del humano conocer. Todo ello hace que la obra entera vaya entendiéndose hacia atrás en un sentido que no es simplemente aquel en

que se va entendiendo cualquier obra en cuanto leída hacia adelante. Exagerando, naturalmente, podría decirse que si la *Lógica* de Hegel se leyera empezando por el final, resultaría más inteligible de lo que resulta al leerla empezando por el principio. En todo caso, la indicada utilidad de las notas, en cuanto descubierta, mueve a ver si se contará con ella a lo largo de la obra entera– para recibir una sorpresa, por lo pronto ingrata. Las notas intercaladas en la obra son 52, con unas 300 páginas entre 900, o en conjunto la tercera parte del volumen de la obra; pero la distribución es la siguiente. De la "Cualidad", que comprende 177 páginas, suman 51, o sea, una tercera parte, las 14 notas, entre las cuales hay sendas de 11, 8 y 7 páginas y la mayoría tiene de 1 a 4. De la "Cantidad" y la "Medida", que comprenden 222 páginas, suman 174, o sea, casi la mitad, las 19 notas, pero es porque las tres notas a la "Infinitud del Cuánto" suman 113, mientras que las 16 restantes tienen extensiones comparables a las de las notas de la "Cualidad", entre 1 y 10 páginas. De la "Esencia", que comprende 211 páginas, suman 48, o sea, sólo una cuarta parte, las 17 notas, con extensiones comparables a las de la mayoría de las notas de la "Cualidad", entre 1 y 5 páginas. En el "Concepto", que comprende 196 páginas, no hay más que dos notas, de 6 y 5 páginas respectivamente. Quiérese decir que la "Lógica del Ser" va siendo anotada poco menos que a cada paso –y en cinco pasos doblemente, en uno– "La Infinitud del Cuánto" –triplemente y en el primero– "Unidad del Ser y de la Nada"– cuádruplemente. Pero ya en la "Lógica de la Esencia" es sólo la "Primera Sección", "La Esencia de la Reflexión en ella misma", la anotada con frecuencia comparable a la de las notas a la "Lógica del Ser", mientras que en la "Segunda Sección", "El Fenómeno", no hay más que cuatro notas y en la "Tercera Sección", "La Efectividad", más que una sola. Las dos notas de la "Lógica del Concepto" se encuentran en la "Primera Sección", "La Subjetividad"; en las otras dos secciones, "La Objetividad" y "La Idea", no se halla anotación alguna. Ante semejante disminución progresiva, se ocurre inmediatamente la explicación de que las notas serían crecientemente innecesarias, a medida de la creciente inteligibilidad de la obra, consecuencia de su propio avance. Pero esta explicación habría que entenderla en el preciso sentido de la marcha de la obra, de lo abstracto a lo concreto, antes apuntada. Lo que parece un hecho es la correlación entre la progresiva disminución de las notas y el progresivo aumento de las que pueden llamarse referencias concretas, del género de los contenidos ejemplificativos, en el cuerpo de la obra –que resulta redundante seguir llamando más propiamente tal, al desaparecer las notas–, en particular en la sección de la "Objetividad" y en el capítulo de la "Vida" en la sección de la

"Idea", capítulo éste y sección aquélla de contenido "científico". Parece evidente que al ir aumentando la concreción del cuerpo de la obra resulten las referencias concretas menos "impertinentes" en él de lo que resultarían en los abstractos comienzos –donde, a pesar de ello, no deja de haber alguna. Mas toda la composición de cuerpo y notas entraña *en la* Lógica *de Hegel* un problema radical. El renunciar a la exposición ideal, intercalando las notas, no resulta justificado por ninguna "necesidad" de éstas, sino que ya toda "necesidad" de las notas ha menester de justificación– si el cuerpo de la obra es la exposición del desarrollo *necesario* de la constitución del Todo (o de la porción más constituyente de la constitución del Todo), y exposición idéntica con el desarrollo que expone... A tal cuerpo, ¿cómo puede haber notas? En semejante exposición-desarrollo, ¿cómo puede haber nada fuera de su lugar propio? ¿Qué pueden significar los "adversarios" de Hegel en "el desarrollo del pensar en su necesidad"?...

El orden y la oriundez de las categorías

En el cuerpo de la obra, el solo orden de las categorías sugiere ante todo la cuestión de puntualizar lo que ya a primera vista se ve que hay en él de tradicional y de innovador.

Al intentar puntualizarlo acerca de la tríada capital, se ocurren ciertas observaciones sobre el *Wesen*. La tríada capital se entiende como tríada del ser, la esencia y el concepto –en las lenguas distintas de la alemana: si también en ésta se entiende así, desde Hegel mismo, es precisamente la cuestión en el punto. Pues *Wesen* tiene en alemán no sólo el sentido de *esencia*, sino también el de *ente*, y aun el de organización, institucional, colectiva. El propio Hegel se refiere a este último en el siguiente pasaje: "El *Wesen* es sólo por lo pronto lo *interno*; por eso se lo toma también por una comunidad enteramente *exterior*, sin sistema; se dice el *Schulwesen, Zeitungswesen* (instrucción pública, organización escolar; periodismo, prensa), y se entiende por ello algo común que está hecho de un juntar exteriormente objetos existentes, en tanto son sin ninguna *wesentliche* ligazón, sin organización." (II, 154.) En cuanto a los dos primeros, por lo pronto, se ocurre la sospecha de si Hegel se atiene al de esencia exclusivamente, o excluyendo con rigurosa consecuencia un sentido con visos de esencia y de ente, sugerido por la ambigüedad del término en su idioma, favorecida a su vez por la relación conceptual, filosófica, entre esencia y ente, o se atiene a este sentido tornasolado –por no llevar la sospecha hasta la tesis heterodójica de que se atiene al sentido de *ente*. En principio, ¿fueran imposibles, en vez de los pasos del *ser* a la *esencia* y al

concepto, los pasos del *ser* al *ente* y al *concepto*? . . . El *Wesen* finaliza su desarrollo como la *sustancia*, "con" relaciones de causalidad y acción recíproca, que ha menester del concepto para plenificarse como *sujeto*: y la sustancia es, desde Aristóteles, al parecer, el ente por excelencia y por relación con el cual se dicen entes los demás géneros del ente en cuanto ente –si no es que el ente *en cuanto ente* es la sustancia misma. Pero esto sería el final del desarrollo del *Wesen*; el principio. . . El principio es "el *Wesen* de la reflexión, en él mismo", o en cuanto tal, o el *Wesen* determinado por las "determinaciones de la reflexión" o las *Wesenheiten*. Este término no parece deber entenderse como las "esencias", ni siquiera como las "esencialidades" –a menos que este último se entendiese a su vez como las determinaciones esenciales del *Wesen*, pues que aquello de que efectivamente se trata son la identidad, la distinción, la contradicción, esto es, algunos de los tradicionales "trascendentales" y de los conceptos fundamentales de los "principios" que con los trascendentales ponen en relación los escolásticos– y neoescolásticos. No parece que *Wesenheiten* quedara mal traducido por propiedades o caracteres del *Wesen*, las constituyentes de éste en cuanto tal. En todo caso, el *Wesen* determinado por las determinaciones de la reflexión es el *Wesen* determinado por algunas de las tradicionales propiedades trascendentales del *ente* y algunos de los conceptos fundamentales de los principios puestos no menos tradicionalmente en la mentada relación. Esto, por lo que concierne al principio y al fin del desarrollo del *Wesen*. En el medio quizá no deje de haber algo concerniente al tema: ¿sería imposible que lo que en Hegel desempeñase la función tradicional de la esencia, relativamente a la existencia, fuese la *Sache* que figura en el subtítulo "Producción de la *Sache* a la Existencia"?. . . La *Sache* no es el *Ding*. Éste es la *cosa* que inicia el desarrollo de la existencia. La *Sache* sería, pues, más bien *res* en el sentido tradicional, de la esencia. –Pero ¿y los textos y contextos? –Después de las anteriores sospechas, habría que ver si no podrían entenderse, si no en el sentido del ente, sí en un sentido de cambiantes entre el ente y la esencia. Hegel es muy aristotélico –*cum grano salis*. El *Wesen* hegeliano pudiera ser oriundo de la *oysía* aristotélica, ella misma cambiante entre la sustancia y la esencia. Hasta el punto de que para ser fiel a la unidad del término técnico con su sentido ambiguo parece que habría que traducir en español *oysía* por un término como "entidad". Este término tiene un sentido sustancial, como cuando se habla de "entidades abstractas", un sentido esencial, como cuando se dice de algo, por ejemplo de una cuestión, que es "de entidad", y hasta el sentido de organización institucional y colectiva, como cuando aquí, en México, se mientan "las Entidades de la Federación". ¿Que

el *Wesen* hegeliano no estaría mejor traducido en español también por "entidad" que por "esencia" y asimismo que por "ente"?... Entonces la oposición de lo *Wesentliches* y lo *Unwesentliches* no sería la de lo esencial y lo inesencial, sino la de lo *entitativo* y lo *no entitativo*. Y el mismo *Schein* del *Wesen* pudiera ser por lo menos tanto como el *Schein* de la esencia, el *Schein* del ente. Y el *Wesen*, que no sería la esencia o el ente en general, sino la Esencia única del Todo único, o el Ente único que con el Concepto sería el Sujeto único, el Todo (o la porción más constituyente de éste), sería el organismo colectivo de todos los entes "antes" de conceptuados por el Concepto, quizá de todas las "entidades"... Por último, el ser indeterminado en absoluto y determinado cualitativa, cuantitativa y métricamente "antes" de determinarse como *Wesen*, ¿será un ser existencial que se determina como esencia o un ser esencial que se determina como entidad ambigua de esencia y ente, si no como ente puramente?... En todo caso, el paso de tal ser a tal entidad no tendría precisamente menos raíces en la historia de la filosofía ni sería menos justificable filosóficamente que el paso de tal ser a la esencia, sin dejar por ello de ser menos original de Hegel que el último paso mentado. Aunque en la tríada capital es el paso al concepto lo más original de Hegel, a pesar del idealismo anterior.

En el ser, la sucesión de la cualidad, la cantidad y la medida es la de las dos segundas categorías aristotélicas, en el orden inverso del tradicional en el aristotelismo, más un concepto posiblemente tan sugerido como por las relaciones conceptuales entre la cualidad y la cantidad, por el papel histórico del concepto de medida en la filosofía y en la ciencia griegas, de la medida misma en la cultura helénica toda según interpretación bien difundida y conocida. Sobre tal papel, así como sobre la inversión del orden de la cantidad y la cualidad, se explica más o menos la propia *Lógica*. En cuanto al desplazamiento de la sustancia desde la cabeza de las categorías hasta la cola del *Wesen*, no puede caber duda acerca de la razón determinante: la aproximación de la sustancia al concepto para convertirla en el sujeto. Aristóteles enumera sencillamente primero el género de los entes por excelencia y a continuación los géneros de los predicamentos de los entes por excelencia. Hegel reconstruye la realidad, procediendo de los elementos constructivos a lo con ellos construido.

En la cualidad, se encuentra ante todo la sucesión del ser, el *Dasein* y el *Fürsichsein*. El ser es el absolutamente indeterminado que para Hegel es la nada y con ésta constituye el devenir. El *Dasein* es el ser determinado cualitativamente, al ser la cualidad la primera determinación del ser absolutamente indeterminado según lo dicho del

orden de la cualidad y la cantidad en el aparte anterior. Hegel reconoce expresamente la etimología *da sein*, ser ahí: "No es mero ser, sino *Dasein*: etimológicamente tomado, ser en un cierto *lugar*; pero la representación espacial no es pertinente aquí." (I, 96.) Y en efecto, usa del término como si su etimología fuese *das sein*, ser esto –o lo otro, ser tal o cual, ser determinado cualitativamente. El *Fürsichsein* está con el *Dasein* en la relación que se documenta en la forma más concisa posible con los siguientes pasajes. "... El *Dasein* (*ser* esto) es *Daseiendes* (*ente* esto, ente tal), *algo*." (I, 102.) "*Sein-für-Anderes* y *Ansichsein* constituyen los *dos momentos* del algo." (I, 106.) *Ansichsein* se entiende corriente y correctamente como *ser en sí*. *Sein-für-Anderes* podría entenderse como *ser por otro o ser para otro*, con tal de entender cualquiera de estas expresiones como *ser*, no en sí, sino *en relación* con otro: "Algo... está... en *referencia* a su ser otro... El ser otro está al par contenido en él y al par aún *separado* de él; él es *Sein-für-Anderes*." (*Ib.*) El "levantar la finitud, esto es, la finitud en cuanto tal y otro tanto la infinitud a ella (a la finitud) sólo enfrentada, sólo negativa, es este retorno a sí, *referencia a sí mismo, ser* (la referencia a sí mismo es ser, porque el ser resulta en Hegel referencia). Como en este ser es negación (de la finitud), es *ser esto*, pero como ella (la anterior negación) es además negación de la negación (negación de la finitud, que es negación), es la negación referente a sí (por ser negación de la negación), es el ser esto que se dice *Fürsichsein*". (I, 140.) Éste pudiera entenderse, por correlación con el ser por otro, ser para otro o ser en relación con otro, como ser por sí, ser para sí o ser en relación con sí; pero debe entenderse preferentemente como ser *para sí* en vista de este otro pasaje: "La conciencia contiene ya en cuanto tal en sí la determinación del *Fürsichsein*, pues que a un objeto que ella siente, intuye, etc., se lo *representa*, es decir, tiene *en ella* el contenido de él, que de tal modo es como *ideal*; en su intuir mismo, en general en su trabazón con lo negativo de ella, con lo otro (su objeto), es (o está) ella *consigo misma*... La conciencia es así... el dualismo, por un lado, de saber de un objeto otro que ella, exterior a ella, y, por otro lado, de ser *für sich*, de tener el mismo (el objeto) en ella idealmente, de ser no sólo con tal otro, sino, en ello, también consigo misma. La *conciencia de sí*, por el contrario, es el *Fürsichsein* como *plenificado*...; aquel lado de la referencia a un *otro*, a un objeto externo, se ha alejado. La conciencia de sí es así el primer ejemplo de la presencia de la infinitud; –una infinitud ciertamente siempre abstracta, que sin embargo, es al par de una determinación concreta muy de otra manera que el *Fürsichsein* en general, cuya infinitud tiene exclusivamente aún determinidad cualitativa." (I, 148.)

El *Fürsichsein* de la conciencia de sí sería el ser por sí de ésta en cuanto ella es, específicamente, para sí (se recuerda la aristotélica *nóēsis noēseōs*; y el *Fürsichsein* en general sería una especie de generalización abstracta del de la conciencia de sí. El ser para sí es infinitud en el sentido de la hegeliana, que no es aquella de la que la imagen es la recta infinita, sino aquella de la que la imagen es la circunferencia; no la del ir reiteradamente más allá de sí, sino la del retorno sobre sí o a sí; la de lo que no tiene principio ni fin, no por no empezar ni acabar en ningún punto, sino por empezar y acabar en todo punto (I, 138s.); no la de las demás infinitas cosas, sino la de lo que no es ninguna otra cosa por ser consigo mismo para sí mismo; no la sólo enfrentada a la finitud, sino la que contiene toda finitud: lo que se comprende mejor no siendo la infinitud la genérica de ejemplares cada uno infinito, sino la Infinitud única del Todo único. Ahora bien, el *ser en sí* del algo, y, a través de éste, del ser esto, y el *ser para sí*, seguramente recuerdan en Hegel al *aytó kath' aytó* de la sustancialidad de las ideas platónicas, entendido no sólo como *en sí por sí*, sino además, y más aún, como *en sí para sí*, en último término porque para Hegel es la sustancia el sujeto, el Espíritu, consciente de sí, concebidor de sí.

En el ser, la sucesión del ser, la nada y el devenir es la de los primeros conceptos de la especulación ontológica, primeros histórica y teóricamente. En el ser esto, al ser esto en cuanto tal, el ser determinado cualitativamente en cuanto tal, se coordinan la finitud y la infinitud —cualitativas: *peras* y *ápeiron* de los comienzos históricos de la especulación filosófica, que ya los entendía también cualitativamente. El ser para sí, se pasa del ser para sí en cuanto tal al uno y lo (s) mucho (s), y de esta pareja a la de la repulsión y la atracción. Estos dos pasos son notables. El primero es uno de los más sorprendentes de la *Lógica*. Es, en efecto, un paso de aquella generalización abstracta de la conciencia de sí, el ser para sí, en el que "está el *ser cualitativo plenificado*", que "es el ser infinito" (I, 147), a la pareja de conceptos fundamentales de todo lo cuantitativo, la unidad y la pluralidad, aun cuando esta pareja se halle subordinada a la cualidad y no a la cantidad misma. El paso se da de la manera que se documenta en la forma más concisa posible, una vez más, con los siguientes pasajes: "... la determinidad que en el ser esto en cuanto tal es un *otro* y *ser para otro*, se ha retrovuelto a la unidad infinita del ser para sí, y el momento del ser esto es en el ser para sí presente como *ser para uno*." (I, 149.) "La expresión de nuestra lengua, que al pronto parece extraña, para preguntar por la cualidad, *was für ein Ding* (qué clase de cosa) es algo, pone de relieve el momento aquí considerado, en su reflexión sobre sí. Esta expresión es en su origen idealista, pues que no pregunta qué

sea esta cosa *A para otra* cosa *B*, no lo que sea este hombre para otro hombre; –sino qué es *dies für ein Ding, für ein Mensch* (literalmente: esto para una cosa, para un hombre), de suerte que este ser para uno ha retrocedido a esta cosa, a este hombre mismo, o que aquello *que es* y aquello *para lo que* es uno y lo mismo, –una identidad, como la cual tiene que considerarse también la idealidad." (I, 150.) "El ser para sí es . . . ente para sí y. . . el límite totalmente abstracto de él mismo, –*el uno*."
(I, 154.) El uno sería la abstracción de la arquetípica unidad del ser para sí de la conciencia de sí, del Espíritu. De la arquetípica unidad de la conciencia de sí saca, pues, Hegel la abstracta unidad –cuantitativa. En contraste con este paso, sólo corriente es el inmediato, de la unidad a la pluralidad, por la correlación de ambas. El paso del uno y lo(s) mucho(s) a la repulsión y la atracción está en interpretar la relación entre las muchas unidades, que son *distintas* unidades (repulsión), pero todas *unidades* (atracción), por medio de los conceptos físicos de la repulsión y la atracción entre los átomos, prototipos reales de las unidades abstractas, "formalizando" los conceptos físicos: en lo que habría que reconocer otra inspiración originaria de la primera época de la filosofía griega, al parecer reforzada por la obvia asociación de los átomos y las mónadas leibnizianas (I, 160), últimas, atómicas, unidades *cualitativas*, de acuerdo con el principio de la identidad de los indiscernibles.

Las categorías mismas de la cualidad, la cantidad y la medida, y las subordinadas a la cualidad resultan de origen presocrático. Hasta el origen idealista del ser para sí tendría origen, a su vez, en una interpretación idealista incluso de la primera filosofía griega. En cambio, las categorías subordinadas a la cantidad serían, esencialmente, los tradicionales conceptos capitales del orden de lo cuantitativo y matemático; y las subordinadas a la medida, un desarrollo de este concepto como síntesis de la cualidad y la cantidad, articulado según una concreción y complicación creciente del medir, sugerida por contenidos de la experiencia vulgar y de la ciencia coetánea, y según homologías con la anterior articulación de los desarrollos de la cualidad y la cantidad.

A los términos del paso del ser absolutamente indeterminado al ser determinado cualitativamente son homólogos los del paso de la cantidad al cuánto. Una homología semejante entre los términos del paso del ser esto al ser para sí y los del paso del cuánto al *Verhältnis* cuantitativo, la razón o proporción en sentido matemático, no es tan palmaria, pero quizá no deje de existir: la razón o proporción matemática tiene para Hegel una rotundidad cualitativa en que la cantidad

se plenifica y que no deja de parecerse a la retrovuelta sobre sí del ser para sí en que se plenificaba la cualidad. Palmaria de nuevo es, en cambio, la homología entre los términos del paso de la finitud a la infinitud cualitativas y los del paso del cuánto a la infinitud cuantitativa. Las magnitudes continua y discreta, el número, los cuantos extensivo e intensivo, las razones directa e inversa, no podían menos de ser para Hegel categorías de cajón, por decirlo así. El *Verhältnis* de potencias entraña, en cambio, la muy peculiar interpretación cualitativa de lo matemático que es probablemente lo que movió a Bertrand Russell a escribir que cuanto dice Hegel de la matemática es un puro disparate.

En el *Wesen*, se suceden "el *Wesen* de la reflexión, en él mismo", la *Erscheinung* (aparición como lo que se dirá más adelante) del *Wesen* y la *Wirklichkeit* del mismo (su efectividad; por "realidad" debe traducirse *Realität; reale Wirklichkeit*, por "efectividad real"; "efectividad" tiene con "efecto" una relación parecida a la de *Wirklichkeit* con *Wirkung*. Pero el *Wesen* de la reflexión, en el mismo, es el de su *Schein (apariencia* engañosa), el de la reflexión sobre sí que lo determina (como lo que se dirá en seguida) y el del *Grund* (fundamento como razón de ser); y el *Schein* se especifica entre lo *Wesentliches* y *Unwesentliches* y la reflexión; el ser anterior al *Wesen* es no sólo lo *Un-wesentliches* relativamente a lo *Wesentliches del Wesen*, sino además un ser *wesen-los* o un puro *Schein*, pero éste es de él, del ser, que aparece como idéntico consigo, "distinto" y contradictorio dentro de sí. Estas determinaciones del *Wesen* en cuanto tal parecen concebidas mediante la imagen de la reflexión física por la conjunción de dos razones: la asociación entre el *Schein*, que es una luz o claridad, un brillo o resplandor que hace ilusión, y la reflexión de la luz; y el imaginarse la identidad consigo mismo como un movimiento de ida y vuelta (el identificar algo con ello mismo implica un previo desdoblamiento mental de ello) cual el del rayo de la luz que se refleja (y también del cuerpo que choca con otro). La reflexión de esta categoría no es, pues, la reflexión intelectual ni la de la conciencia de sí, aunque también ella sea una categoría del Espíritu consciente de sí. Las determinaciones mismas de la reflexión y el subsiguiente *Grund* son los trascendentales y los conceptos fundamentales de los principios indicados en pasaje anterior. La última categoría subordinada al *Grund*, la condición, no sorprende en tal lugar, dada la relación entre los conceptos de fundamento o razón de ser y condición. Sin embargo, en tal lugar es el antecedente inmediato de la categoría de cosa, primera del desarrollo de la existencia, primera a su vez del de la *Erscheinung*; ahora bien, condición y cosa se dicen en alemán, respectivamente,

Be-ding-ung y *Ding*, y el primero de estos dos términos quiere decir por su composición algo así como poner una cosa o hacerla.

Así como el *Schein* se especificaba entre lo *Wesentliches* y *Unwesentliches* y la reflexión, la *Erscheinung* se especifica entre la existencia y el *wesentliches Verhältnis*, término, este último, que aquí ya no significa la razón o proporción en sentido matemático, sino que tiene el significado de relación, en general. Pero la existencia es la de la cosa, con sus propiedades, con su *Besthen* (constar de, consistir en, existir por obra de) de "materias" y con su resolución o disolución. Y la *Erscheinung* es, entre su ley y su resolución o disolución, la distinción del mundo *erscheinend* o aparente y el mundo *seiend*, o ente, en sí. Esta distinción preludia las de los términos de las relaciones en que consiste el *wesentliches Verhältnis*, la del todo y las partes, la de la fuerza y su exteriorización y la del exterior y el interior: en un sistema monista de lo fenoménico no puede entenderse ninguna de tales distinciones, ni en general la *Erscheinung* del *Wesen*, ni ya el *Schein* de éste, como distinción de términos en sendos planos anterior o fenómenico y posterior o metafísico, sino sólo de aspectos o relaciones en el mismo plano fenoménico —algo así como la relación entre el bosque y los árboles que no lo dejan ver, no entre los árboles del bosque y la oculta esencia de éste.

Análogamente a como se especifican el *Schein* y la *Erscheinung*, se especifica la efectividad entre lo Absoluto y el *Verhältnis* absoluto. Entre ambos se especifica la efectividad como las categorías de la modalidad. Los dos grupos de categorías entre los que así se especifica conciernen a los atributos y modos de la sustancia y a la causalidad: a los atributos y modos de la sustancia antes que a ésta por algo ya apuntado: que Hegel reconstruye la realidad yendo de los elementos de la construcción a lo construido con ellos.

Las categorías del *Wesen* parecen poder reducirse a cuatro grandes grupos de conceptos: el de los trascendentales y principios, el de la modalidad, el del *Schein* y la *Erscheinung* (con lo *Wesentliches* y lo *Unwesentliches* y el *wesentliches Verhältnis*) y el de la sustancialidad y la causalidad (con la cosa). Ahora bien, estas dos últimas categorías son las dominantes de la filosofía moderna prekantiana, y la concepción del *Wesen* bajo el punto de vista de sus apariencias y apariciones remite al problema esencial de lo que hay de idealismo ya desde Descartes en la filosofía moderna. Alguna categoría recoge algún concepto más especial de la ciencia prekantiana. La intercalación de los otros dos grupos de conceptos, muy peculiares de la filosofía medieval, en los lugares en que se hace, no deja de comprenderse: el de los trascendentales y principios, si el *Wesen* tiene visos de ente;

el de la modalidad, allí donde el grupo resulta atraído por la concepción de la necesidad de la "exposición", en modos y atributos, de la absoluta Sustancia.

Aunque lo tradicionalmente propio de una *Lógica* sea la "Lógica del Concepto", ésta es la originalidad más peculiar de la *Lógica* de Hegel: la inserción de la lógica tradicional en la ontología del Todo, por la vía de la concepción de éste como Sustancia-Sujeto que se concibe a sí mismo, en el doble sentido de "concebir", el de generarse o engendrarse un ente real y el de concebir por medio de los conceptos del pensamiento: el Todo, según Hegel, concibiéndo*se* por medio de los conceptos de su pensamiento –que es suyo también en un doble sentido, el de ser *de él* y el de ser *de sí*, como la aristotélica *nóēsis noēseōs* es teológica por ser de Dios sobre Él mismo–, se engendra o genera como el Ente real –como la misma *nóēsis noēseōs es* este *acto*. Peculiaridad pareja, aunque subordinada a la anterior, es la inserción en la "Lógica del Concepto", de la "Objetividad" y de la "Idea". La *Objektivität* no es la *Gegenständlichkeit*. Ésta sería la objetividad de los objetos en el sentido de entes en general; aquélla es la objetividad de los objetos en cuanto tales, es decir, en cuanto objetos para el sujeto y, en este sentido, del sujeto. Tal distinción explica que las categorías de la objetividad y de la Idea estén separadas de las del *Wesen* por las de la subjetividad y subordinadas al "Concepto".

Las categorías de la subjetividad son las tradicionales de la lógica: el concepto, el juicio y el *Schluss*, término que en alemán es el raciocinio en general y el silogismo en especial, ambigüedad de la que no deja Hegel de aprovecharse. La división del concepto en *allgemein, besonder* y *das Einzelne* responde a la tradicional en concepto general o universal y especial o particular e individual o singular y a la también tradicional subordinación, a los conceptos, generales o universales, especiales o particulares, de los entes individuales o singulares. Tampoco deja Hegel de aprovecharse de la ambigüedad de los términos alemanes *allgemein, besonder, einzeln*, que significan, respectivamente, ya *general, ya universal*, bien *especial*, bien *particular*, ora *individual*, ora *singular*, aunque deba preferirse traducir *einzeln* por *singular*, pues que Hegel habla del *Individuum* viviente entre las categorías de la vida –como también entre ellas de la *Gattung* o el género–, y aunque esta preferencia y la correlativa por los conceptos de *universal* y *particular* se encuentren con la división del juicio en "*das singuläre Urteil*", *das partikuläre Urteil*" y "*das universelle Urteil*". Hegel no recoge sólo esta división del juicio por la cantidad, recoge también las divisiones del juicio por la cualidad –positivo, negativo, infinito–, por la relación –categórico, hipotético, disyuntivo–

y por la modalidad –asertórico, problemático, apodíctico. Pero llama a los juicios de la cualidad, cantidad, relación y modalidad, respectivamente, "juicio del ser esto", "juicio de la reflexión", "juicio de la necesidad" y "juicio del concepto", en una recurrencia de categorías anteriores, clara desde luego en la del ser esto, que era el ser determinado cualitativamente; no clara desde luego en la de la reflexión; sorprendente desde luego en la de la necesidad, que parecería más en su lugar en la modalidad que en la relación; y otra vez no clara desde luego en la del concepto. La misma recurrencia, sin el cuarto miembro, vuelve en la división del *Schluss*, en la que tampoco son claras desde luego las relaciones entre el ser esto y el silogismo regular en sus cuatro figuras, entre la reflexión y los raciocinios de totalidad, inducción y analogía, entre la necesidad y el silogismo categórico, el hipotético y el disyuntivo –ni la inexistencia de un *Schluss* del concepto que hiciera pareja con el juicio del concepto. Pero con todas estas peculiaridades –y las muchas más y quizá mucho mayores en el detalle del desarrollo y la "Subjetividad", ésta es una refundición de la lógica formal clásico-kantiana (ejemplo más patente de este último antecedente, la división cuatripartita del juicio).

Los tres miembros de la articulación de la objetividad –mecanicismo, quimismo y teleología (externa)– y los dos primeros de la articulación de la Idea –vida (teleología interna) e idea del conocer– responden a la doctrina, tan tradicional, de los grados del ser, pero adaptada según la ciencia coetánea y la filosofía kantiana y entendida en el sentido antes indicado de la objetividad, que no dejaría de ser válido también para la Idea. En el mecanismo, el quimismo y la vida hay sendos pasos del objeto o del individuo al proceso, o de lo sustancial a lo procesal, que no dejan de marchar en el sentido de la ciencia moderna. La subarticulación de la teleología externa en fin subjetivo, medio y fin ejecutado o cumplido (no: realizado) reproduce los "momentos" reconocidos en la estructura móvil de la finalidad desde Aristóteles. No de menor ni muy distinta tradición son el primero y el tercer miembro de la su articulación de la vida, el individuo y el género. La posposición aquí de lo general a lo individual no sería una infracción de la ley de la marcha de lo abstracto a lo concreto: el género es el concreto de los individuos y la elevación a él, pródromo de la elevación a las ideas "generales" de lo verdadero y lo bueno. A estos otros dos trascendentales clásicos corresponde la filosofía trascendental de las razones pura y práctica de Kant. Se echa de menos la idea de lo bello (que se encuentra en las versiones de la "Lógica" de la *Propedéutica*, de la misma época de Nuremberg que la *Lógica*)...

La Idea absoluta no se subarticula. Es la postrera y cimera peculiaridad de la *Lógica* hegeliana.

En conclusión, la "Lógica del Concepto", con todos sus antecedentes tradicionales, de lógica clásica, grados del ser y trascendentales, y coetáneos de ciencia, tiene por antecedentes principales los kantianos.

La índole de las categorías hegelianas

Las categorías de Aristóteles son géneros de entes. La sustancia es ante todo el género de cada una de las sustancias primeras o individuales que existieron, existen o existirán en el mundo —o fuera de él como existe eternamente el Primer Motor, declarado expresamente por Aristóteles sustancia, y aun la primera— hay que entender la primera de las primeras, pues no es género ni especie de ningunas otras. La sustancia debe considerarse además como el género de cada una de las sustancias segundas o de los géneros y especies de las primeras. La cualidad es ante todo, el género de cada una de las cualidades "individuales" o singulares que existieron, existen o existirán en alguna sustancia individual; y debe considerarse además como el género de cada una de las cualidades no "individuales" o singulares, sino "especiales", como la ciencia gramatical, etc. Estos géneros serían a lo sumo diez. Los entes de los géneros distintos del de la sustancia —primera, y aun las sustancias segundas, deben considerarse entes sólo en sentido analógico de atribución a las sustancias primeras. Los entes de los distintos géneros están en las siguientes relaciones. Las sustancias segundas "se dicen" de las primeras. Los entes individuales o singulares de los géneros distintos del de la sustancia primera "son en" las sustancias primeras. Los entes no individuales o singulares, sino generales o especiales, de los géneros distintos del de la sustancia primera, deben considerarse como "siendo", en último término, "en" las sustancias primeras y como "diciéndose de" los entes generales o especiales subordinados a ellos. Las sustancias primeras resultan como los soportes de todos los demás entes integrantes del mundo, tal que "no siendo las sustancias primeras, imposible que sea alguno de los otros entes". Los entes de los géneros distintos del de la sustancia pueden ser contrarios entre sí, pero las sustancias son los únicos entes de los que pueden decirse o en los que pueden ser los contrarios de los otros géneros, aunque sólo lo podrían en distintos momentos. La filosofía primera sería la teoría de los principios de las sustancias y de los entes de los demás géneros. Las categorías no son los principios; son los géneros de lo dependiente de los principios, éstos son la materia, la forma y la privación, y el

motor; la potencia y el acto –o las causas material, formal, eficiente y final.

Las categorías de Hegel no son primariamente, sino a lo sumo secundariamente, géneros de entes. Primariamente son conceptos con y en los que se conceptúa y se constituye, o se concibe, en el sentido de la conceptuación lógica –y axiológica– y de la concepción generatriz, a sí mismo el Todo. El ser no es primariamente el género del ser de cada uno de los entes individuales o singulares que existieron, existen o existirán en el mundo: es primariamente el Ser del Todo que resulta al ser de cada uno de los entes integrantes de éste, porque éste se divide en ellos. La cualidad, la cantidad, la medida, no son primariamente los géneros de las cualidades, cantidades y medidas de los entes integrantes del Todo, sino el Ser cualitativo, cuantitativo y "medido" de éste, que resulta el ser cualitativo, cuantitativo y "medido" de las cualidades, cantidades y medidas de los demás entes integrantes del Todo, porque éste se divide en tales entes y en las cualidades, cantidades y medidas de ellos. La finitud no es primariamente el género de la finitud de cada uno de los entes finitos integrantes del Todo, sino el Ser cualitativamente finito de éste en el sentido de dividirse en entes cualitativamente finitos, Ser que por ello resulta el ser cualitativamente finito de cada uno de estos entes. La infinitud no es primariamente el género de la infinitud de cada uno de ¿cuántos y cuáles entes infinitos?, sino el Ser cualitativamente infinito del Todo, que es cualitativamente infinito porque "levanta" su ser cualitativamente finito, y cuyo Ser cualitativamente infinito resulta ser de los entes cualitativamente finitos en el sentido de ser éstos, a través de su ser cualitativamente finitos, "levantados" en él. La nada no es primariamente el género de cada una ¿de qué nadas?, ¿de la finitud de cada ente finito?, sino la Nihilidad del Todo que es una misma cosa en su Ser y que resulta la nada determinada de cada determinación en el seno del Todo porque éste se divide por medio de determinaciones, de suerte que "ni en el cielo ni en la tierra hay en ninguna parte algo que no contenga dentro de sí ambos, el ser y la nada". El devenir no es primariamente el género de cada uno de los procesos singulares de devenir que tuvieron, tienen o tendrán lugar en el mundo, sino el sintético Ser-Nada del Todo, que resulta el sintético ser-nada de que consiste cada uno de los procesos singulares de devenir porque en éstos se divide aquél. El *Wesen* no es primariamente el género de cada una de las esencias de los demás entes integrantes del Todo, o el género de cada uno de los *entes* integrantes de éste, sino la Esencia del Todo o la Entidad –el ser Ente– del Todo, que resultan la esencia de cada una de las esencias de los demás entes integrantes del Todo o la entidad –el ser entes– de

cada uno de los entes integrantes del Todo porque éste se divide en las unas o en los otros. La sustancia no es primariamente el género de cada uno de los entes que pudieran concebirse como sustancias en el seno del Todo, sino la Sustancialidad, el Ser sustancia, la Entidad sustancial del Todo, que hace de éste la única Sustancia *stricto sensu* y que sería la sustancialidad de cada uno de los entes que pudieran concebirse en su seno como sustancias, en un sentido menos riguroso, por dividirse él en estos entes. El concepto no es primariamente el género de cada uno de los conceptos concebidos o concebibles en el seno del Todo, sino el Concepto en y con que el Todo se concibe a sí mismo en el doble sentido indicado –con las siguientes particularidades. Tal Concepto está integrado por los conceptos de la Subjetividad, la Objetividad y la Idea. Estos conceptos no son más que el tercero de los grupos de conceptos en y con que el Todo se concibe a sí mismo. Por ende, el Ser, el *Wesen* y los conceptos subordinados a éstos deben concebirse efectivamente como conceptos, o el Ser y el *Wesen* como los conceptos de *su* Ser y de *su Wesen* en y con que se concibe el Todo en el mismo doble sentido, y así deben concebirse los conceptos subordinados a los dos anteriores. Los conceptos del Concepto, o por lo menos los de la Subjetividad, parece que debieran concebirse como las formas con o por las cuales los conceptos del Ser y del *Wesen* serían conceptos, en una "información" de estos conceptos del Ser y del *Wesen* por aquéllos, los del Concepto, o al menos por los de la Subjetividad, que así asumirían en sí, concretarían consigo, los del Ser y del *Wesen*, haciendo del Todo el único sujeto *stricto sensu*, cuya Subjetividad –integrada por la Subjetividad a que se enfrenta *su* Objetividad y por la Idea– haría a su vez la de cada uno de los entes que pudieran concebirse en el seno del Todo como sujetos en un sentido menos riguroso. Por todo lo anterior, el Concepto vendría a ser como la Conceptualidad del Todo, el ser conceptual (de) éste, por ser concepción de sí mismo siempre en el mismo doble sentido. En fin, el Todo no sería el Todo en su integridad sino concibiéndose a sí mismo hasta con el último de los conceptos del Concepto, hasta concebirse con y como y ser la Idea absoluta –por lo que si el *Wesen* fuese el Ente, este Ente no sería el Ente en su plenitud, el Todo en su integridad, sino la porción de él concebida por él mismo "antes" de concebirse también con los conceptos del Concepto– prescindiendo aquí del problema mentado al final del aparte siguiente. Las categorías de Hegel son, en suma, más bien atributos del Todo, pero no en número infinito, como los de la Sustancia de Spinoza, ni "paralelos", como los de Extensión y el Pensamiento de esta Sustancia, sino en número finito, como el de las categorías de Aristóteles y el de las de Kant, aunque notablemen-

te mayor que éstos, 117, contando las superiores y las subordinadas, pero por una sola cada una de las constituidas por una conjunción de dos o más términos o una relación de dos (uno y muchos; contingencia o efectividad formal, posibilidad y necesidad; relación del todo y las partes), y en la relación constituida por el método dialéctico, por la última de ellas, por la Idea absoluta, que es la forma informante de todas las categorías anteriores, las internas a ella, las que concreta consigo, al ser el ser de todas, el ser como el cual se revela al ser absolutamente indeterminado del comienzo al arribar a su determinación absoluta. Cada categoría siguiente a otra es la contradicción de la anterior o la síntesis de las dos anteriores –y contradictorias entre sí–; y todas estas contradicciones y síntesis son en el Todo en el sentido de que integran éste, son éste, o él es ellas, y son en él, lo integran, son él, o él es ellas intemporalmente –aunque sean los principios del desarrollo temporal del mismo. Si cada una de las sustancias de Aristóteles, con excepción al menos de la primera de las primeras, eternas como éstas, simultáneamente o sucesivas, era el sujeto de una pluralidad de parejas de contrarios sucesivos, la Sustancia única-Sujeto único de Hegel es la totalidad intemporal de las categorías contradictorias y sintéticas: la lógica de Hegel lleva así al extremo la idea aristotélica de la sustancia como sujeto de los contrarios. La lógica de Hegel no es la teoría de los principios de los entes de las distintas categorías; es la teoría de las categorías como principios: lo dependiente de estos principios plantea un problema que tiene su lugar más propio en otro. Es, pues, metafísica, si metafísica es la filosofía prima de Aristóteles o toda teoría de los principios de los entes.

El que las categorías de Hegel sean conceptos es una misma cosa con la concepción filosófica toda de Hegel.

Aristóteles hace del dios un acto de pensarse a sí mismo, un acto de pensarse este mismo acto de pensarse. Lleva la experiencia de la conciencia de sí que hace cada ser humano a un extremo conceptual: cada ser humano tiene conciencia de sí como el yo de una pluralidad simultánea y sucesiva de variados fenómenos y actos de conciencia, de los que es consciente directamente en ellos mismos y reflejamente en actos versantes sobre actos anteriores; el dios aristotélico es un único acto, de pensamiento consciente de sí. Este dios es trascendente al resto de la realidad, al mundo, no sólo en el sentido de no hallarse dentro de éste, sino fuera de él, lo que es hecho posible por su inmaterialidad, sino en el sentido de que se piensa a sí mismo tan exclusivamente, y consiste tan exclusivamente en este pensarse, que ni piensa el mundo, ni nada de él, ni tiene con el mundo más relación que la que más bien tiene el mundo con él, moverse por amor a él.

Pues ahora concíbase tal acto de pensarse como siendo –el mundo. Para concebirlo así, hay que concebirlo como dividido, ya no en la pluralidad simultánea y sucesiva de variados fenómenos y actos de una conciencia humana, sino en la pluralidad del mundo mismo, y hay que concebir esta pluralidad, pues que es la de un acto de pensarse, como la pluralidad de los pensamientos, de los conceptos, en y con los que se concibe a sí mismo, en el tan repetido doble sentido, tal Ente único, el Todo. Es la concepción del idealismo trascendental, objetivo, absoluto.

En ella pervive el panteísmo juvenil de Hegel –sobrevive a su organización lógica. Más bien que latir *bajo* los conceptos categoriales, tan abstractos que parecen haber perdido todo contacto con los entes concretos, tan coloridos, sonoros, tangibles, tan varios, móviles, vivientes –y mortales, tan ricos en valores– y contravalores, la concepción, la idea del mundo– la *Weltanschauung* –como un gran organismo viviente, pensante, espiritual, como un gran animal racional, esta idea se halla, en la Idea, que es Vida, Conocer, Verdad, Bien, *sobre* las categorías "anteriores", a las que anima y mueve a concebir una última vez en el referido doble sentido– lo dependiente de ellas, constituyendo con ellas y con lo dependiente de ellas el mundo, el Todo.

"... la Idea absoluta solamente es *Ser, Vida* imperecedera, *Verdad que se sabe*, y es *toda Verdad*." (II, 184.)

III*

La jerarquía de las categorías

La serie de las categorías hegelianas no es una fila india en que la primera categoría y tesis daría origen a su negación o antítesis, la segunda categoría; ambas, a su síntesis, la tercera categoría o segunda tesis; ésta, a su negación o antítesis, la segunda antítesis y cuarta categoría; estas dos últimas categorías, a su síntesis, la quinta categoría; y así sucesivamente, hasta terminar en la Idea absoluta, síntesis última. La serie es mucho más complicada.

La complicación que inmediatamente salta a la vista es la que puede llamarse de *división y subdivisión*, o *superioridad e inferioridad*, o *supraordinación y subordinación*, o *jerarquía de las categorías*.

Tres categorías se presentan como supremas: el ser, el *Wesen* y el concepto. Dan sus sendos títulos a los tres *libros* de la obra, división suprema de ésta *por las categorías mismas* –pues esta división se halla subordinada a la del primer tomo, "La Lógica objetiva", que abarca

* Véase *Diánoia*, 2, pp. 183ss.

los dos primeros libros, y del segundo tomo, "La Lógica subjetiva", que contiene sólo "La doctrina del concepto".

Cada uno de los libros se subdivide en tres *secciones* que llevan por título nombres de categorías: cualidad, cantidad, medida; *Wesen* de la reflexión en él mismo, *Ercheinung*, efectividad; subjetividad, objetividad, idea. Estas nueve categorías se presentan, pues, como subdivisiones de las tres primeras.

Cada una de las nueve secciones está subdividida en tres *capítulos*, que también llevan títulos categoriales: ser, ser esto, ser para sí, cantidad, cuanto, relación cuantitativa, cantidad específica, medida real, devenir del *Wesen*...

Tres subdivisiones señaladas respectivamente con las *mayúsculas* A, B, C y sendos títulos categoriales presenta cada uno de veinticuatro capítulos. El capítulo segundo, "El juicio", de la primera sección del libro tercero presenta las subdivisiones A, B, C, D. El capítulo segundo, "La idea del conocer", de la tercera sección del mismo libro sólo presenta las subdivisiones A y B. El capítulo tercero, "La Idea Absoluta", de la misma sección no presenta subdivisión alguna.

De las setenta y ocho subdivisiones señaladas con las mayúsculas A-D, sólo veinticuatro presentan subdivisiones señaladas con las *minúsculas* a, b, c y títulos categoriales; una, "El *Schluss* del ser esto", presenta cuatro subdivisiones señaladas con las minúsculas a, b, c, d; y otra, "La idea de lo verdadero", sólo dos subdivisiones, señaladas con las letras a y b. "El devenir", "La reflexión" y "La distinción" están subdivididas análogamente, pero las subdivisiones están señaladas con los *arábigos* 1, 2, 3, en vez de las minúsculas a, b, c.

La subdivisión "c) La finitud" está subdividida con las *griegas* α, β, γ y la subdivisión "b) El conocer sintético" está subdividida con los *arábigos* 1, 2, 3.

Las categorías se presentan, en suma, en una jerarquía de los siguientes rangos: 1) libros, 2) secciones, 3) capítulos, 4) subdivisiones señaladas con las mayúsculas A-D, 5) subdivisiones señaladas con las minúsculas a-c o los arábigos 1-3, 6) subdivisión señalada con las griegas α-γ y subdivisión señalada con los arábigos 1-3 de una subdivisión b. Pero sólo los rangos 1-4 se extienden sin solución de continuidad a lo largo de toda la *Lógica* —menos el capítulo final, "La Idea absoluta", bajo el cual ya no se extiende el rango 4. El rango 5 se extiende sólo bajo veintinueve, y no continuas, de las setenta y ocho subdivisiones del nivel 4. Y el rango 6 sólo se encuentra bajo dos, tampoco continuas, de las veintinueve subdivisiones del 5. Ello hace que si las categorías supremas son las tres de 1, las ínfimas sean 49 del rango 4, 86 del rango 5 y 6 del rango 6 —contando por una cada una de

las dobles o triples. Por debajo de las ínfimas –de uno u otro rango– habría sólo "momentos" de las categorías, como, por ejemplo, la continuidad y la discreción, que no serían categorías, sino momentos de la categoría de la cantidad pura (I 179s., 193s.) –y que, por lo mismo, no habría que confundir con las categorías de la magnitud continua y la magnitud discreta, originadas por una relación inversa entre ambos momentos de la cantidad pura (I 194s.). Sin perjuicio de que haya categoría que consista en los "momentos del devenir". Bajo el punto de vista puramente cuantitativo, las veintinueve subdivisiones del rango 5 se encuentran repartidas aproximadamente por igual a lo largo de los tres libros: 11 en el primero, 8 en el segundo, 10 en el tercero. De las subdivisiones del rango 6, pertenece la primera al libro primero y la segunda al tercero. Pero de las 11 del primero, 7 pertenecen a la cualidad, lo que quiere decir que están distribuidas continuamente a lo largo de ella; mientras que 2 pertenecen a la cantidad y 2 a la medida, lo que quiere decir que en éstas son más bien excepcionales. De las 8 del segundo, 5 pertenecen al *Wesen*, a la *Erscheinung* y 1 a la efectividad, lo que autoriza iguales observaciones. De las 10 del tercero 7 se las lleva la subdivisión del juicio y del raciocinio, 2 son para el mecanismo y la restante para la idea de lo verdadero, lo que autoriza iguales observaciones una vez más.

Ahora bien, la "División general de la Lógica" (I 141ss.) expone (cómo se pasa del "ser" al "*Wesen*" y de éste al "concepto". La "División general del ser" (I 64s.) indica cómo se pasa del "ser" a la "cualidad", de ésta a la "cantidad" y de ésta a la "medida". La media página (I 66) de introducción a la "cualidad" apunta cómo se pasa de ésta al "ser", de éste al "ser esto" y de éste al "ser para sí". Inmediatamente y sucesivamente se pasa al "ser", la "nada" y el "devenir", presentado inmediatamente como "unidad del ser y la nada" y más adelante en sus "momentos" y en el "levantamiento" de él. Pero este "levantamiento del devenir" viene a parar en el paso al "ser esto" (I 93): paso, pues, de una categoría del rango 5 a una del rango 3. A su vez, la introducción a la "Lógica del *Wesen*" (II 3ss.) indica cómo se presenta éste por sí mismo y pasa a ser sucesivamente "*Erscheinung*" y "efectividad". Y la media página de introducción al "*Wesen* de la reflexión en él mismo" (II 7) apunta cómo éste es sucesivamente "*Schein*, determinaciones de la reflexión" y "*Grund*". Y en la media página siguiente se apunta cómo el "*Schein*"es por lo pronto lo "*Unwesentliches*" a distinción de lo "*Wesentliches*", pero es aún más, propiamente "*Schein*" y, por último, "reflexión"; de la que, al llegar a ella (II 13s.), se apunta cómo es "ponente", "externa" y "determinante"; de la que, a su vez, se pasa a las "determinaciones de la reflexión"; paso, pues, de una

categoría del rango 4 a una del rango 3. Lo que quiere decir que se pasa sucesivamente:

de cada una de las dos primeras categorías de cada tríada, *directamente* a la siguiente de la misma tríada;

de la tercera categoría de cada tríada que no sea tríada de rango ínfimo, *directamente* a la primera de la misma tríada o a la primera subordinada a la primera de la misma tríada;

de cada una de las dos primeras categorías de cada tríada que no sea tríada de rango ínfimo, *a través de todas las subordinadas a ella*, a la siguiente de la misma tríada;

de la tercera categoría de cada tríada que no sea tríada de rango ínfimo ni la última tríada de su rango, *a través de todas las subordinadas a ella*, a la primera de una tríada del mismo rango;

de la tercera categoría de cada tríada de rango ínfimo que no sea la última tríada de todas, *directamente* a la primera de una tríada de rango superior, que puede no ser el inmediato.

Las dos maneras capitales de pasar de una categoría a otra, *directamente* o *a través de todas las subordinadas* a la primera, sugieren inmediatamente entenderlas como un simple ser el paso directo de cada una de las dos primeras categorías de cada tríada que no sea tríada de rango ínfimo a la siguiente de la misma tríada, en cada caso una sumaria anticipación del paso de cada una de las categorías de cada tríada que no sea tríada de rango ínfimo, a través de todas las categorías subordinadas a ella, a la siguiente de la misma tríada o a la primera de una tríada del mismo rango, paso que constituiría la única manera verdadera o real de pasar de unas categorías a otras. Pero la cosa no es tan simple. Y no sólo porque estén pensados directamente los pasos de la primera manera, y así pensados determinen los de la segunda, sino por todas las complicaciones anejas a las dos maneras de pasos y en general a la jerarquía de las categorías.

I) El paso del "ser" al "*Wesen*" y de éste al "concepto" sería el paso del *ser* a la *entidad* y de ésta a la *conceptualidad* –de *el* Ente. En éste, en *el* Ente, cabe abstraer el *ser ente*, y en éste el *ser*: el *ente* no estaría hecho por el *ser* solo, sino por éste con muchas determinaciones: Mas *el* Ente es un ente que se concibe a sí mismo, en el doble sentido de 1) realizarse 2) conceptuándose; por lo que cabe abstraer también de él el *ser ente que se concibe o realiza conceptuándose*, la *conceptualidad*. Y, a la inversa, cabe concretar el *ser* en *ser ente* o *entidad* y, por intermedio de ésta, en *ser ente que se concibe o realiza conceptuándose* o *conceptualidad* –para acabar concretándose en *el* Ente. Incluso, las abstracciones estarían pensadas siempre como

abstracciones de las correspondientes concreciones y en definitiva de la de *el* Ente.

II) El paso del "ser" a la "cualidad", de ésta a la "cantidad" y de ésta a la "medida" sería un paso del *ser* de *el* Ente a las determinaciones de la *cualidad* y la *cantidad* abstraídas de la concreción del *ser* de *el* Ente como *ser cualificado* y *ser cuantificado*, y a la síntesis de ambas determinaciones que es la *medida*, abstraída análogamente de la concreción del *ser* de *el Ente*, por ser cualificado y cuantificado, como *ser métrico*. Entre estos pasos y los del "ser" al "*Wesen*", y de éste al "concepto" pueden advertirse las siguientes diferencias:

el paso del "ser" al "*Wesen*" y de éste al "concepto" es un paso exclusivamente dentro del mismo rango; el paso del "ser" a la "cualidad", de ésta a la "cantidad" y de ésta a la "medida", es primero un paso de un rango superior al inferior inmediato y sólo luego un paso dentro del mismo rango; por lo mismo,

el paso del "ser" al "*Wesen*" y el del "ser" a la "cualidad" no son homólogos, pero tampoco el paso del "ser" al "*Wesen*" y el de la "cualidad" a la "cantidad"; el primero es paso del *ser* a una *determinación* suya, el segundo es paso de una *determinación* del ser a *otra*;

el "concepto" no es una síntesis del "ser" y el "*Wesen*" como lo es la "medida" de la "cualidad" y la "cantidad": podría decirse que cualidad *X* cantidad = medida, pero no podría decirse que ser *X* entidad = conceptualidad.

Inmediatamente se ocurre que el paso del "ser" al "*Wesen*" y de éste al "concepto" es tan único por darse entre las categorías supremas, que no podrían repetirse en la *Lógica*, y que lo que hay que ver es si se repite, o tampoco, el paso del "ser" a la "cualidad", de ésta a la "cantidad" y de ésta a la "medida".

Ante todo, en los pasos más análogos posible, los dados entre las otras dos categorías supremas y las respectivas categorías del rango inferior inmediato: "*Wesen*": "*Wesen* de la reflexión en él mismo" –"*Erscheinung*"– "efectividad"; "concepto": "subjetividad" –"objetividad"– "idea".

III) La *cualidad*, la *cantidad* y la *medida* son abstracciones de la concreción del *ser cualificado, cuantificado y, por ambas cosas, métrico* de *el* Ente. Análogamente, el *Wesen de la reflexión en él mismo*, la *Erscheinung* y la *efectividad* son abstracciones de la concreción de la *entidad* –de *el* Ente– *idéntica consigo... contradictoria en su propio seno y en cuanto así determinada presente fenoménicamente y efectivamente* –que no es cosa distinta de fenoménicamente sino sólo en cuanto más determinada, pero en el plano mismo, y único, de

lo fenoménico. Entre las dos tríadas se advierten, pues las siguientes diferencias:

la relación del *ser* con la *cualidad* y la *cantidad* y la de la *entidad* con la *identidad-contradicción* y la *fenomenicidad* son tan poco homológas como la *cualidad* e *identidad-contradicción* y la *cantidad* y la *fenomenicidad*: la *cualidad* no es determinación de "reflexión" alguna, como lo son la *identidad* y la *contradicción*, primariamente –sino, a lo sumo, en el tercer término del "ser para sí"; y la *identidad* y la *contradicción* no tienen nada de determinaciones *cualitativas*; la *cantidad* no tiene de *suyo* nada de *fenoménico*, ni la *fenomenicidad* tiene *de suyo* nada de *cuantitativo*; la determinación del *ser* por la *cualidad* y la *cantidad* no es una determinación *por "reflexión"* ni que diga relación de *fenomenicidad*; la determinación de la *entidad* por la *identidad-contradicción* y la *fenomenicidad* no es determinación que *cualifique* ni *cuantifique* a la *entidad* –que entraña el *ser*, éste sí, *cualificado* y *cuantificado*;

la *efectividad* no es una síntesis de la *identidad-contradicción* y la *fenomenicidad* como lo es la *medida* de la *cualidad* y la *cantidad*: tampoco podría decirse que la identidad-contradicción *X* fenomenicidad = efectividad.

IV) La *subjetividad*, la *objetividad* y la *idea* son abstracciones de la concreción del *concebirse o realizarse conceptuándose –el* Ente– *al concebir conceptual y realmente como objetos lo mecánico, lo químico y lo teleológico y como ideas la vida, el conocer y la Idea absoluta*. Entre esta tríada y las dos anteriormente consideradas son más notorias las diferencias. Los términos y las relaciones homólogas serían éstas:

cualidad-cantidad: identidad-contradicción –fenomenicidad: concepto-juicio-raciocinio– lo mecánico-lo químico-lo teleológico: se trata de la disparidad entre determinaciones del ser tan generales y "objetivas" –aun hegelianamente, aunque fuera de lugar– como la cualidad y la cantidad, o tan "formales" y –"relacionales" –"reflexivas", hegelianamente– como la identidad y la contradicción, o de una determinación que dice una relación tan *sui generis* como la de la fenomenicidad –y más *sui generis* aún si es de *el* Ente para sí mismo– y unas determinaciones tan especiales del ser de *el* Ente como las "formas lógicas del pensamiento" o los "grados del ser" inferiores;

medida –efectividad-idea: tampoco concepto-juicio-raciocinio *X* mecánica-química-teleología = idea o vida-conocimiento-Idea absoluta o totalidad de las categorías mismas como movimiento total de ellas; pero tampoco homología entre la relación identidad-contradic-

ción-fenomenicidad y efectividad y la relación formas lógicas-grados del ser inferiores y grados del ser superiores.

Los pasos entre las tres categorías supremas y los pasos entre cada una de éstas y las respectivas del rango inferior inmediato, son tan diferentes como –las categorías mismas entre las que se dan.

¿Qué sucederá, entonces, en los otros *tipos* de pasos?

Por lo pronto, en los pasos entre los demás rangos superiores a otro y el respectivo inferior inmediato. Del que bastarán los ejemplos de las primeras de todas las categorías.

Recuérdese en resumen:

Ser: cualidad-cantidad-medida.

Cualidad y cantidad: determinaciones del ser.

Medida: síntesis de ambas determinaciones.

Y ahora:

V) Cualidad: ser-ser esto-ser para sí.

Cualidad-ser: la cualidad, ante todo, es –porque el ser, ante todo, se cualifica: pura abstracción retrospectiva, pues, de la concreción ser-cualidad.

Ser-ser esto: la "cualidad" *conceptuada como* "esto": pura repetición del paso de concreción del ser a la cualidad –natural, después de haberlo dado hacia atrás en la abstracción retrospectiva del paso cualidad-ser.

Ser y ser esto *no* son, pues, *determinaciones de* la cualidad, al menos *como* la cualidad y la cantidad son determinaciones del ser: el ser es *lo determinado* por la cualidad y el ser esto es el ser *con la misma determinación*, la cualidad, conceptuada de otra manera.

Ser-ser esto y ser para sí: Ser *X* ser esto = ser para sí: Ser *X* cualidad ≠ ser para sí: el ser, al ser esto, y no (lo) otro, al ser relativamente (negativamente) al *otro* –es correlativamente *para sí*.

VI) Ser: ser-nada-devenir. El ser *no* es una *determinación* del ser, como la cualidad es una *determinación* del ser. El ser al que se pasa es el mismo ser del que se pasa. El paso del ser al ser es puramente tautológico, un puro *piétiner sur place*.

La nada *no* es una *determinación* del ser, como la cantidad es una *determinación* del ser. El ser y la nada son una antítesis absolutamente *sui generis* por radicalmente primaria. El ser y la nada, o se conciben como antitéticos, o no se conciben. La cualidad y la cantidad no son una antítesis semejante: por lo menos no necesitan concebirse como antitéticas, aunque como tales concebirse puedan –si es que se puede concebirlas así por algo más que un esfuerzo subjetivo más puramente verbal que con "impleción" real de lo mentado.

Como la síntesis del ser y la nada en el devenir no es la síntesis de la cualidad y la cantidad en la medida: la síntesis de dos determinaciones no antitéticas de un tercero –más bien primero– no es como la síntesis de dos términos, los más antitéticos posibles, que no son determinaciones de un tercero ni uno de otro.

VII) Devenir: unidad del ser y la nada –momentos del devenir: "crearse" y "aniquilarse"– levantamiento del devenir.

La unidad del ser y la nada *no es* una *determinación* del devenir: es la *definición* misma de éste.

Los momentos del devenir, si son una determinación de éste, lo son en el sentido de ser una *división* de él. La cantidad no es una determinación del ser que lo divida en el mismo sentido. Como los momentos del devenir que dividen a éste determinan a la unidad del ser y la nada, que lo define, no determina la cantidad, aunque divida al ser en otro sentido, a la cualidad, que no es la definición del ser.

El levantamiento del devenir *es* el paso de la categoría del devenir a la del ser esto, categoría de rango superior a la del levantamiento del devenir y aun a la del devenir. El levantamiento del devenir concibe el devenir por su relación con una categoría posterior. La medida está concebida como relación con y entre categorías anteriores, y *contiene*, al final de su desarrollo, el paso a la categoría del *Wesen*, categoría de rango superior al de la categoría de la medida.

Los pasos entre las categorías superiores y las respectivas inferiores inmediatas siguen siendo tan diferentes como las categorías mismas entre las que se dan.

Pero, aún otros casos o ejemplos: los dos pasos análogos –del rango 2 al 3– al paso cualidad: ser-ser esto-ser para sí. El *inmediato* o *seguido*, dentro del ser, y los primeros dentro del *Wesen* y del concepto, respectivamente, *separados* ambos de aquellos otros dos y entre sí por otras categorías y pasos.

VIII) Cantidad: cantidad-cuanto-relación cuantitativa.

Cantidad: cantidad. Paso análogo al del ser al ser (VI).

Cantidad-cuanto. Paso comparable al del ser al ser esto (V): del ser *en general* al ser *determinado* cualitativamente; de la cantidad *en general* a la cantidad *determinada* cuantitativamente.

La *relación* cuantitativa es comparable al ser para sí, que es la *relación* que expresa el "para", del ser determinado cualitativamente consigo mismo.

Pero, diferencias:

el paso del ser al ser no es de una *determinación del ser* a la *misma determinación*, como el de la cantidad a la cantidad (paso de una determinación del ser a la misma determinación sería el del ser esto

al ser esto en cuanto tal, o el de éste al ser esto en general, pero estos pasos se dan entre los rangos 3-4 y 4-5, respectivamente, como entre los 3-4 el de la cantidad a la cantidad pura);

el paso del ser en general al ser determinado cualitativamente es paso del *ser* a una *determinación del ser*, y ésta, *cualitativa*; el paso de la cantidad en general a la cantidad determinada cuantitativamente es paso de una *determinación del ser* a una *determinación de esta determinación*, y esta segunda determinación, *cuantitativa*;

el ser para sí es *relación del ser determinado* cualitativamente *consigo mismo*; la relación cuantitativa *no es relación de la cantidad determinada* cuantitativamente —el cuanto— *consigo misma*, sino *relación entre cuantos*; el ser para sí *no* es *relación entre varios ser esto* (tal sería más bien el ser para otro); por lo que varía el sentido de las "síntesis": el ser, al ser esto, y no (lo) otro, al ser relativamente (negativamente) al otro, es correlativamente para sí; la cantidad, al ser cuanto, es relativamente a otros cuantos, con los que entra en las relaciones o "razones", "directa", "inversa" y "de potencias".

IX) *Wesen* de la reflexión en él mismo: *Shein* —determinaciones de la reflexión— *Grund*.

Se trata de que el ser *ente*, al oponerse al *ser* puro, es puro "parecer" (la oposición tradicional entre lo que *es* y lo que *parece* ser), que se determina, en una reflexión o vuelta sobre sí a la manera de un rayo de luz reflejado, como idéntico consigo... contradictorio en su propio seno y, en este mismo seno, dividido en *Grund y Begründetes*.

X) Subjetividad: concepto-juicio-raciocinio.

Superfluo ya explanar las diferencias entre estos dos últimos grupos de pasos y los dos primeros grupos de pasos del rango 2 al 3 (V y VIII), para lo que hay datos en lo dicho acerca de los pasos III y IV. Y superfluo ya insistir en los grupos de pasos entre los rangos 3-4, 4-5, 5-6.

En cuanto a los pasos de las terceras categorías de las tríadas a las primeras de otras tríadas, del mismo rango o de rango superior, aunque hubiese analogía entre ellas, no podría haberla entre ellas y los pasos de cada una de las dos primeras categorías de las tríadas a la tercera de la misma tríada, o de cada una de las categorías de una tríada a las correspondientes del rango inferior inmediato, por tales diferencias entre las categorías mismas entre las cuales se dan los pasos de un tipo y del otro. Pues,

resueltamente, los pasos entre las categorías serían tan heterogéneos como las categorías mismas entre las que se dan, de donde la siguiente y decisiva conclusión:

la relación entre las categorías de cada tríada y entre categorías de una tríada y de otra sería igualmente "dialéctica" sólo en un sentido tan "formalizado" de este término, que la disposición en tríadas jerarquizadas, y en general en tríadas, dependería, sin duda, de la naturaleza de las categorías mismas, pues que unas la impondrían y otras la permitirían con facilidad, pero como otras se resistirían a ella, dependería, no menos sin duda, de la voluntad de Hegel.

Un examen preciso y completo de los pasos entre las categorías daría por resultado un inventario de tipos de operaciones a los que se reducirían los pasos, pero tipos a los que no responderían los pasos conforme a un plan, sino según la naturaleza de las categorías y la facilidad o dificultad ofrecida por ellas a la voluntad hegeliana de disponerlas en tríadas de tríadas: determinaciones propiamente tales, caracterizaciones, "conceptuaciones como", definiciones, divisiones, especificaciones de varia índole, relaciones de varia índole también, antítesis y síntesis propiamente tales...

Pero las formulaciones dadas a los pasos (I-X), ¿son las de la propia *Lógica* o una interpretación de las de la propia *Lógica*? Y si esto último, ¿fundada en qué? ¿En las categorías y las relaciones entre ellas –concebidas como no las concibe Hegel, sea por la tradición, o por determinados filósofos o por quien sea?...

En todo caso, semejantes observaciones sobre la arquitectura o fábrica formal de la serie de las categorías o de la *Lógica* serían antecedentes indispensables para algo sin duda mucho más importante que ellas mismas por sí solas: para poder fundadamente justipreciar el método dialéctico y el pensamiento circular en la *Lógica* como división tripartita recurrente, más contenida ella misma en el contenido "material" de las categorías o más "formal" e impuesta violentamente a éstas, o la esencialidad "objetiva" o la humana subjetividad de la negación; y para algo todavía más importante, lo más importante de todo: para darse cuenta de las pequeñas irregularidades de la intimidad del pensamiento de Dios antes de la creación del mundo[2] de lo difícil que le es a Dios mismo regularizar, o sea racionalizar –la historia; para hacerse idea viva de la vida de tal pensamiento– tan parecida a la del irregular o irracional pensamiento racional –e histórico– humano: y para poder fundadamente justipreciar la *Lógica* como la sagrada

[2] "La Lógica debe... tomarse como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal cual es sin cobertura en y para sí misma*. Se puede por ello decir que este contenido es la *exposición de Dios, tal cual Él es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*." (I 31.)

escritura inspirada o dictada a Hegel por lo Absoluto mismo y como monumento gigantesco, heroico, genial, de descubrimientos científicos y de juegos malabares puestos, juegos y descubrimientos, al servicio de una *Weltanschauung* mítica, precientífica.

Los nombres de las categorías

Alguna de las peculiaridades de la jerarquía de las categorías resultan confirmadas, completadas o aclaradas ya por los puros nombres de las categorías. Estos puros nombres hacen notoria la heterogeneidad de los conceptos categoriales y algunas peculiaridades de la serie de las categorías distintas de las de la jerarquía, pero tan dignas de nota como antecedentes para justipreciar fundadamente el método dialéctico y el pensamiento circular.

Hay categorías que llevan un nombre que puede llamarse "propio" de ellas por contraposición al que llevan otras categorías y que las denomina puramente por una relación con categorías distintas de las así denominadas.

Las categorías que llevan nombres "propios" son, ante todo "simples", en el sentido de no estar constituidas ya en el nombre por dos o más términos coordinados por la conjución "y" o simplemente.

Los nombres "propios" de las categorías "simples" pueden consistir en una palabra o en dos siendo una un artículo, o en varias en otra relación de subordinación o determinación gramatical.

La palabra en que consisten los unos puede ser:

los verbos ser y devenir, en infinitivo expresivo de la sustantivación de la actividad expresada;

un pronombre o un adjetivo expresión de un modo sustantivado: nada, algo, uno, cuanto, lo desmedido, lo absoluto, lo singular;

un sustantivo expresión de un modo, una relación, un término de relación, sustantivados, o de un género, igualmente sustantivado, de modos, relaciones o términos de éstas —en casos, con un matiz de sentido colectivo: cualidad, cantidad; finitud, infinitud; número, medida; *Wesenheiten*, identidad distinción, diversidad, oposición, contradicción; *Grund*, condición; efectividad, subjetividad, objetividad; mecanismo, quimismo, teleología; centro, medio, regla, ley, género;

un sustantivo expresión de una actividad sustantivada —que puede ser un modo o una relación primero "activados" —o del correlato ideal de ella, igualmente sustantivado: *Sheln, Erschenung*, reflexión; concepto, juicio, raciocinio; idea, vida; definición, división, proposición o teorema.

Las palabras en que consisten los otros nombres de las categorías "simples" tienen en general sentido especificativo, de división o clasificación, por medio de la determinación de modos, relaciones, términos de éstas o actividades por otros, algunos de los cuales, así de los determinados como de los determinantes, son significativamente recurrentes –aunque en algunos casos pudiera tratarse en el fondo de un intento de especificación malogrado al quedarse de hecho en pura tautología;

ser esto, ser esto en cuanto tal, ser esto en general, ser para sí, ser para sí en cuanto tal, ser para uno; el uno en él mismo, el uno uno de la atracción, en *Wesen* de la reflexión en él mismo;

infinitud afirmativa, infinitud cuantitativa, progreso infinito cuantitativo, cantidad pura, cantidad específica, cuanto específico, medida especificante; reflexión ponente, reflexión externa, reflexión determinante; acción recíproca; objeto mecánico, objeto químico, proceso químico, fin subjetivo, fin ejecutado; conocer analítico, conocer sintético;

medida real, *Grund* determinado, *Grund* formal, *Grund* real, *Grund* íntegro, causalidad formal, relación de causalidad determinada, proceso mecánico formal, proceso mecánico real –*cfr. infra* efectividad, posibilidad y necesidad formal y real;

indiferencia absoluta, distinción absoluta, *Grund* absoluto, incondicionado absoluto, incondicionado relativo, atributo absoluto, modo de lo absoluto, necesidad absoluta, relación absoluta, mecanismo absoluto, Idea absoluta;

concepto general-universal, concepto especial-particular; juicio del ser esto, juicio positivo, juicio negativo, etc.; raciocinio-silogismo del ser esto, primera figura, segunda figura, etc.;

en estructura gramatical de determinación en dirección inversa de la de las categorías anteriores, salvo excepción promovida por mayor razón de agrupamiento (modo de lo absoluto): determinaciones de la reflexión, infinitud del cuanto, infinitud de la fuerza, ser condicionado de la fuerza, solicitación de la fuerza, proceso de vida, idea del conocer, idea de lo verdadero, idea de lo bueno;

afinidad electiva e individuo viviente acaso no tengan sentido especificativo como las anteriores, por no diferenciarse de ninguna otra afinidad ni individuo: para Hegel todo individuo es viviente, no hay más individuo que el viviente, no hay que confundir lo singular y el individuo.

De los nombres anteriores, la inmensa mayoría son tradicionales y vulgares, lo que quiere decir que son de conceptos con carta de naturaleza, categorial o no, en la historia de la filosofía, de la ciencia

y aun del pensamiento ingenuo. Los otros son creaciones, mayores o menores, de la voluntad hegeliana de recoger la historia de los grandes conceptos filosóficos y científicos en un sistema de tríadas de tríadas. Contraposiciones como la de "formal" y "real", una calificación como la de "absoluto", quizá no estarían muy lejos de ser un *tic* mental que se produciría al no ofrecerse una especificación realmente más específica en el curso del voluntarioso proceso de división y subdivisión tripartita. Prescindiendo de lo adecuado de calificar de reales a ciertas categorías, ni siquiera con respecto a las anteriores, en vista de que todas las categorías posteriores son relativamente más reales que las anteriores. La aplicación de un concepto como el de absoluto, que es el de una categoría, a la especificación de otras categorías, es un caso de recurrencia de las categorías, la cual, en general, merece consideración aparte.

En la anterior clasificación de los nombres de las categorías "simples" se han usado términos de una clasificación ontológica de los entes que no sería hegeliana; pero la cuestión sería: si la hegeliana entrañada en la serie de categorías de la *Lógica* no hiciese cumplida justicia a *fenómenos* ontológicos...

A diferencia de las anteriores, hay categorías inequívocamente "dobles", en el sentido de estar constituidas ya en su nombre "propio" por un par de términos coordinados por la conjución "y". Pero ésta cobija muy diversas relaciones entre los términos que une, según los casos. En el caso de "lo *Wesentliche* y lo *Unwesentliche*", la antítesis "formalmente" contradictoria entre ambos términos sería más "material" en el desarrollo de la categoría. En los casos de la "repulsión y atracción" y la "acción y reacción", los términos son antitéticos físicamente —prescindiendo de la cuestión de si las antítesis de la naturaleza son "objetivas" u oriundas exclusivamente de la manera de concebir el hombre determinados fenómenos físicos. En otro par de casos se trata de las dos especies de sendos géneros: "magnitud continua y magnitud discreta" ("especies", I 195), "cuanto extensivo y cuanto intensivo". En otros casos se está ante términos en correlaciones diferentes de las anteriores y entre sí, pero más difíciles de diferenciar —por lo menos sin un desarrollo como el hegeliano. Por ejemplo: "algo y otro" (o "ser esto" y "ser para sí") y "linde (o limes, *Schranke*) y deber ser (*Sollen*)" se requieren el uno al otro en distintas dimensiones, por decirlo así: el "deber ser" entraña una temporalidad que, aunque borrada por la intemporalidad de la serie categorial según la mente de Hegel, no está entrañada ni en el "algo" ni en lo "otro"; y en "uno y varios", el uno es uno de los varios como ni el algo ni la linde son del otro o del deber ser, ni viceversa. Correlatos complementarios en otro sentido son "forma

y *Wesen*", "forma y materia", "forma y contenido", y de nuevo en otro "mundo aparente y mundo ente en sí": en la propia *Lógica* es esta última categoría una de las subordinadas a la de la *Erscheinung*, mientras que las tres anteriores están subordinadas a una, la del *Grund*, coordinada con la del *Schein*. A la de la *Erscheinung* están subordinadas también "el *Ding* y sus propiedades" y "el *Ding* en sí y la existencia", y ésta a la anterior. "El uno y el vacío" es una correlación del todo *sui generis*.

De la misma índole son algunos nombres que empiezan con la palabra "relación": "relación del todo y las partes", "relación de la fuerza y su exteriorización", "relación del exterior y el interior". En los tres casos es la relación afín a la de los mundos aparente y ente en sí, como lo indica ya la localización de las cuatro categorías en la *Lógica*. Pero parece evidente que las categorías de estos tres casos hubieran podido llamarse "el todo y las partes", "la fuerza y su exteriorización", "el exterior y el interior", como hubieron podido llamarse las del aparte anterior "relación de lo *Wesentliche* y lo *Unwesentliche*", "relación de la repulsión y la atracción", etc. Subordinada a la "repulsión y atracción" está "la referencia de la repulsión y la atracción". —El considerar de la misma índole todavía o no los nombres de la categoría "relación cuantitativa" y de sus subordinadas, "relación directa", "relación inversa" y "relación de potencias", los de las cinco categorías nominalmente "relacionales" de la de "medida", "relación de ambos lados —de la medida especificante— como cualidades", "relación de medidas independientes", "la medida como serie de relaciones de medida", subordinada a la última, "líneas de nudos de relaciones de medida", coordinada con la penúltima, y "la indiferencia como relación inversa de sus factores", y los de la "relación *wesentlich*", la "relación de la sustancialidad" y la "relación de causalidad", dependería de que los términos determinantes del de "relación" dijesen de la índole de la relación más en este segundo grupo de casos que en el anterior, lo que es muy problemático. Hay que tener en cuenta que la palabra *Verhältnis* no tiene exclusivamente el sentido de "relación", sino, entre otros no pertinentes aquí, otro tan amplio, el de "estado de cosas", y otro, más especificado, el de "razón" en la acepción matemática de las "razones y proporciones". En "la indiferencia como relación inversa de sus factores", "como relación inversa de sus factores" determina la "indiferencia" contrastándola con "la indiferencia absoluta", que es la categoría anterior, y coordinada.

En unos cuantos casos se dice de qué relación se trata, pero se trata de relaciones que siguen siendo tan generales, que a su vez dicen poco de aquella de que se trata en la realidad del desarrollo de la categoría:

además de la ya mentada "referencia de la repulsión y la atracción", "unidad del ser y la nada", "determinación mutua de lo finito y lo infinito", "cuanto extensivo y cuanto intensivo": "distinción de ellos", "identidad de la magnitud extensiva y la intensiva", "combinación de dos medidas", "el constar de materias el *Ding*". Claro que no es posible decir más con un nombre, no habiéndolos en el idioma para la mayoría de las relaciones especiales en cuanto cada una es la que es.

En "momentos del devenir: crearse y aniquilarse", la "y" no diría más de la relación que en los otros nombres en que entra, ni siquiera con la ayuda del "momentos del devenir". En "varios unos, repulsión", la relación se distinguiría por ser entre más de dos términos, lo que sólo pasa, además, en algunas categorías de la cantidad y la medida, y por estar mucho más especificada por el nombre que las demás.

Hay una categoría directamente "triple" por el nombre, "determinación, constitución *(Beschaffenheit)* y límite"; y dos más cuyos nombres descomponen en cada caso una categoría en otras tres, todas muy específicas ya en la terminología y el pensamiento tradicional: "contingencia o efectividad, posibilidad y necesidad formal", "necesidad relativa o efectividad, posibilidad y necesidad real".

De estos nombres "relacionales" de las categorías, unos son, en todo o en parte, los de las heterogéneas parejas y tríadas de conceptos surgidas con más relieve en la historia de la filosofía y de la ciencia, historia que en su sistema lógico quiso recoger Hegel; otros se deben al peculiar desarrollo dado por Hegel a las categorías, preferentemente, de la cantidad y, más aún, de la medida.

Hay, por último, categorías que no llevan un nombre "propio" de ellas, sino un nombre formado por una relación con otra u otras categorías, por lo que podrían llamarse categorías "innominadas", en este exclusivo sentido de no llevar nombre "propio" de ellas. Las otras categorías son, en la mayoría de los casos, la inmediata anterior en uno de los rangos, o la inmediata posterior, o ambas.

En unos casos, la relación es genérica a todas las categorías o a los pasos entre todas ellas. Lo que la especifica en cada caso es la categoría o las categorías a que se la aplica y aplicada a las cuales denomina la del caso. "Transición de lo finito a lo infinito", "transición del mecanismo", "transición del quimismo", "transición al *Wesen*" son nombres de categorías que denominan éstas por una relación con categorías inmediatas, anterior y posterior en el primer caso, anterior sola en los dos casos intermedios, posterior sola en el último caso. La relación misma, la de transición, es genérica a los pasos entre todas las categorías, y aun a todas las categorías: de cada una de ellas se transita a otra, cada una de ellas es transición de la anterior a la

siguiente. Hay, incluso, una "transición" no adscrita a ningún rango por alguno de los signos de tal adscripción (título de libro, sección o capítulo, mayúscula, minúscula, griega, arábigo), aunque colocada entre el final del capítulo segundo –inmediatamente después de una categoría del rango 5– y el comienzo del tercero –a su rango 3– de la primera sección del libro primero. La cuestión sería especificar o particularizar la transición hasta llegar a la singularidad del caso. Es lo que intenta Hegel en la explanación de estas categorías –en una curiosa oposición de hecho, no en su mente, con la igualdad genérica, formal, de la transición entre todas las categorías requerida por la del método mismo. Pero la especificación o particularización no se traduce en los nombres, lo que pudiera ser indicio de no quedar el intento muy logrado. Cosa análoga hay que decir del "levantamiento del devenir", del "devenir del *Wesen*" y quizá de la "disolución del *Ding*" y la "disolución de la *Erscheinung*". De toda categoría se pasa a la siguiente por "levantamiento" *(Aufheben, Aufhebung)* de ella en la siguiente, o por lo menos de toda antítesis a la inmediata síntesis por "levantamiento" de la tesis y la antítesis en la síntesis –pues es posible que haya que distinguir varios tipos de "levantamiento" (*cfr.* lo insinuado acerca de las operaciones de paso de unas categorías a otras). Análogamente, toda categoría "deviene" alguna siguiente y de alguna anterior –además de ir determinándose la categoría del "devenir" en categorías ulteriores homólogas, como la "alteración" (I 103)–, como el "devenir del *Wesen*" (rango 3) es el devenir de una categoría siguiente en un rango superior (el 1) después de pasar por las tres del rango inmediatamente inferior (el 4) en que se subdivide tal devenir. En cuanto a la "disolución", aunque en un sentido general del término puede decirse que toda categoría se disuelve en la siguiente o se origina de la disolución de la anterior, pudiera tratarse de una especificación o particularización del concepto de disolución, entendido por Hegel como un proceso peculiar exclusivamente del *Ding* y de la *Erscheinung*. En la "inmediatez de la finitud", la "inmediatez" es un estado o fase de relación con otras categorías, genérico también a todas: todas empiezan a desarrollarse por la inmediatez, a que sigue la "mediación", o todas son inmediatez relativamente a las respectivas siguientes, por medio de las cuales pasan a otras.

En otros casos, en cambio, la relación de cada uno de ellos es inequívocamente peculiar de él. La "exclusión del uno", transición entre los "varios unos, repulsión" y el "uno uno de la atracción", es una "exclusión" de la que no es objeto ninguna otra categoría. Como se limita la cantidad para pasar a ser "cuanto" o se altera el cuanto para pasar el "cuanto extensivo y cuanto intensivo" a la "infinitud cuanti-

tativa", en la "limitación de la cantidad" y la "alteración del cuanto", respectivamente, no se limita ni se altera ninguna otra categoría. Ni ninguna distinta del "*Wesen* de la reflexión en él mismo" (rango 2), del "*Grund*" (rango 3), de la "condición" (rango 4) y de lo "incondicionado absoluto" (rango 5) se produce a las siguientes del mismo rango u otro como las acabadas de nombrar a la "*Erscheinung*" (rango 2) en la "producción de la *Sache* a la existencia" (rango 5). Ni ninguna más que lo "absoluto" se expone como en la "exposición de lo absoluto" se expone lo absoluto, que se ex-pone en los atributos y modos correspondientes a las dos categorías siguientes. Ni, aunque todas puedan considerarse "producto" de las respectivas anteriores inmediatas en un sentido general del término, ninguna podría considerarse tal en el sentido del "producto del proceso mecánico" –algo análogo a lo que pasaba con la "disolución". Tampoco la *infinitud* del "cuanto" ni la "*ley* de la *Ercheinung*" se repiten en otras categorías, aunque en la primera se repita la de la infinitud, como se repite la del ser para sí en el "ser para sí en la medida" y el proceso de la alteración, peculiar de la transición entre las categorías "algo" y "algo y otro", en la "alteración del cuanto". En cambio, la "*ley* de la *Erscheinung*" no anticipa la "ley" del "mecanismo absoluto", de la que no puede ser considerada como un caso.

Finalmente, en los casos de las categorías de "concepto de ella", subordinada inmediatamente a la de "infinitud cuantitativa", y de "distinción de ellos", subordinada inmediatamente a la de "cuanto extensivo y cuanto intensivo", se trata de categorías denominadas, respectivamente, por una categoría, "concepto", que se aplica a todas las demás en el sentido de que de cada una de ellas hay un concepto –o de ser cada una un concepto, sin perjuicio de que sólo algunas sean el "concepto" en un sentido peculiar y sus subordinadas– y por una relación, la de distinción, que es una categoría que podría aplicarse en el mismo sentido que a las dos nombradas especies de cuantos, por lo menos a las demás categorías de la misma estructura dual.

En los casos de los dos últimos apartes en que hay repetición de categorías, las repetidas no son las inmediatas, en ningún rango, a la denominada por la relación con ellas.

Estas categorías "innominadas", pero sobre todo las denominadas por relaciones genéricas a todas las categorías o a los pasos entre todas ellas, o por categoría aplicable a todas las demás, son notoriamente efecto de la falta de nombres "propios" tradicionales y parecen indicio de la dificultad de encontrarlos o formarlos para categorías descubiertas o forjadas con más o menos fundamento *in re* por la voluntariedad con que Hegel se empeñó en formar tríadas categoriales.

Los nombres de las categorías revelan la índole "relacional" de la inmensa mayoría, si no de la totalidad, de las categorías mismas, en medio de toda su heterogeneidad.

El lenguaje, la filosofía y la Lógica *de Hegel*

Es ya general reconocer en el lenguaje humano las dos vertientes expresivas llamadas por Husserl de la "significación" y la "notificación". Por la primera significan las expresiones verbales "unidades ideales de significación", conceptos, juicios, raciocinios, y, por medio de éstos, objetos. Mas la significación de objetos por los conceptos, juicios y raciocinios no consiste simplemente en llamar la atención sobre objetos ya constituidos íntegramente; consiste en constituir, siquiera parcialmente, los objetos. Ya la simple operación de nombrar un objeto es una operación compleja de las siguientes. *Destaca* el objeto nombrado sobre lo que se constituye correlativamente en fondo integrado por el resto de lo percibido. *Enfrenta* al sujeto el ob-jeto en cuanto tal. *Emancipa* más o menos al sujeto en cuanto enfrentado así con el objeto del resto del sujeto: es la actitud, en la medida en que se logra, de la teoría pura —del influjo, por ejemplo, de las pasiones. Pero, además y sobre todo, el objeto destacado y enfrentado al sujeto así emancipado por ser objeto nombrado, es tal objeto en cuanto constituido, parcialmente al menos, *conformado* o *configurado* por el concepto significado por el nombre o por los conceptos "implicados" analítica o "complicados" sintéticamente por el significado por el nombre. El sujeto emancipado por el enfrentamiento al objeto tiende a identificarse con el concepto o los conceptos constitutivos, conformadores o configuradores del objeto —en general, con los conceptos constitutivos, conformadores o configuradores de objetos, o por lo menos con los conceptos primeros o últimos implicados o complicados en todos los demás —que serían idénticamente comunes a todos los seres— racionales. El "cuerpo" de tales conceptos sería la razón —o la Razón. De tal alcance del lenguaje humano son oriundas la idea de ser el lenguaje un distintivo del hombre y la definición de éste como animal racional.

"Las formas del pensamiento están ante todo sedimentadas y puestas de manifiesto en el *lenguaje* del hombre. No puede en nuestros días recordarse con bastante frecuencia que aquello por lo que se diferencia el hombre del animal es el pensar. En todo lo que se convierte para él en algo interior, en representación en general, lo que él hace suyo, ha hecho intrusión el lenguaje, y lo que él hace lenguaje y

externa en éste contiene, encubierta, entremezclada o labrada distintamente, una categoría; tan natural le es lo lógico, o más bien, esto es su peculiar *naturaleza* misma. Pero si se opone la naturaleza en general, como lo físico, a lo espiritual, se tendría que decir que lo lógico es más bien lo sobrenatural, que hace intrusión en todo operar natural del hombre, en su sentir, intuir, apetecer, necesidad, impulso, y por tal medio hace de todo ello algo humano, aunque sólo formalmente, representaciones y fines" (I 9s.).

Una definición de la filosofía, desde luego no menos justa que ninguna otra, pero en todo caso la más pertinente aquí, es la que dice que filosofar es "dar razón". Se necesita completarla indicando qué razón se da y de qué se da razón. La mejor y más breve manera de completarla parece ser decir que filosofar es dar razón *esencial* de la *existencia* de los entes. Ligeramente explanada: relacionar la existencia de los entes fenoménicamente existentes, también pasados y futuros, con sus esencias, o más o menos esencias, o una esencia, de tal forma que el conjunto parezca comprensible, evidente, sin necesidad de más. Mas las esencias de los entes están en una relación íntima, cual o como quiera que sea, con los conceptos constitutivos de objetos, los que no son sino los entes mismos, incluidas entre éstos las esencias mismas —y los conceptos mismos. Y tal relación llega a ser la que puede enunciarse así: la constitución de los objetos por los conceptos significados por las expresiones del lenguaje humano, que es la función suprema de éste, tiene a su vez su cima en el dar razón esencial de la existencia de los entes que es la filosofía. Y más determinadamente aún: la tendencia del sujeto en la actitud de la teoría pura a identificarse con la Razón llega a su meta en el racionalismo y el idealismo trascendental absoluto, que se revelan entonces como la plenitud de la filosofía. (En un inmanentismo que puede ser panteísmo —o positivismo.)

"... Si queremos hablar de las *cosas*, llamamos a la *naturaleza* o la *esencia* de ellas su *concepto*, y éste es sólo para el pensar; pero de los conceptos de las cosas diremos aún mucho menos que los dominamos o que las determinaciones del pensamiento de las que son el complejo nos sirvan; al contrario, tiene nuestro pensar que limitarse según ellos, y nuestro arbitrio o libertad no debe querer arreglarlas a su manera. En tanto, pues, el pensar subjetivo es nuestro hacer más propio, íntimo, y el concepto objetivo de las cosas constituye la *res* misma, *no* podemos salirnos de ese hacer, ni estar por encima de él, ni tampoco podemos remontarnos por encima de la naturaleza de las cosas. De esta última característica podemos, sin embargo, prescindir; coincide con la primera en tanto que daría por resultado una referencia de nuestros pensamientos a la *res*, pero sólo algo vacío, porque la

res se erigiría con ella en regla de nuestros conceptos de ella. Cuando la filosofía crítica entiende la relación de estos tres *termini* de tal suerte que ponemos *los pensamientos* entre *nosotros* y las *res* como un medio en el sentido de que este medio *nos* aparta más bien de las *res*, en lugar de compenetrarnos con ellas, hay que oponer a esta manera de ver la simple observación de que justo estas *res* que estarían más allá de nuestros pensamientos y más allá de los que se refieren a ellas, en el otro extremo, son ellas mismas entes de razón, y en cuanto del todo indeterminadas, sólo Un ente de razón –la llamada cosa en sí de la vacua abstracción" (I 14s.)

Habría, pues, entre lenguaje, razón, filosofía, racionalismo e idealismo una concatenación por la cual la filosofía racionalista e idealista absoluta sería la culminación y la meta de la tendencia esencial del lenguaje, distintivo del hombre, y, en cuanto tal, de una tendencia esencial del hombre mismo, la tendencia esencial del hombre en cuanto ser racional.

Pues bien, la *Lógica* de Hegel sería la incorporación histórica de tal filosofía –de *la* filosofía– del hombre mismo en cuanto ser racional. Ninguna otra obra del hombre ha llevado la tendencia del sujeto a identificarse con las categorías y la tesis de la constitución *total* de la totalidad de los objetos o de los entes por ellas, con más persistencia, o pertinacia, hasta un extremo irrebasable, que la *Lógica* de Hegel. Esta obra es la *entelequia* de la filosofía y del hombre en cuanto ser racional o en potencia de filosofía. Quien piense, pues, que las cosas se conocen, mejor que por sus orígenes, por sus entelequias, y desee saber qué es filosofía, no podrá averiguarlo mejor por nada que por un conocimiento de la *Lógica* de Hegel que le permita decirse con evidencia que sabe de qué se trata con ella.

Esto no es decir, ni siquiera insinuar, que la filosofía de Hegel o la filosofía racionalista e idealista, sea la verdadera filosofía o la filosofía verdadera. Por ser posible que la filosofía de Hegel, que la entelequia de la filosofía, sea la experiencia efectiva que revele al hombre que su ser racional tiene un límite, y llevado a éste, es un verdadero callejón sin salida –sin más salida que retroceder hacia el punto por donde se entró en él y desde donde pudiera emprenderse o ya se siguió un camino practicable. Tal punto pudiera no estar en Aristóteles ni antes de él, sino en Descartes; y el camino que desde él ya se siguió es el de la ciencia moderna.

La famosa frase inicial de la *Metafísica* de Aristóteles entraña en potencia la definición del hombre por la filosofía. "Todos los hombres apetecen por naturaleza saber viendo." La naturaleza humana es apetencia y potencia del saber que tiene su máxima actualidad –humana

en la filosofía primera, divina en el dios mismo. Pero la misma famosa frase entraña una definición de la filosofía por el hombre (una antropológica filosofía de la filosofía). Porque si Aristóteles reduce la vida del dios a la teoría pura, es que no puede reducirla sino a lo *hédiston kai áriston*, al valor sumo, y al echar su vista en torno, buscando entre los objetos de la experiencia humana, en su amplitud máxima, el sumo valor dado en ella, estima que éste es la teoría pura, que en la experiencia humana se da en la filosofía prima –lo más natural en un filósofo.

Esta doble definición, del hombre por la filosofía y de la filosofía por el hombre, ha vivido, reviviendo, hasta nuestros días. *El ser y el tiempo* no es sino la explanación de la tesis de que el hombre es ontólogo por naturaleza, esto es, porque la constitución óntica del hombre es "comprensión" preontológica del ser. Y si el hombre es esencialmente individuo (pese a la contradicción en los términos), la filosofía será filosofías personales. Y si el hombre es esencialmente histórico, una filosofía personal podrá, si es que no lo necesita, asumir la historia anterior de la filosofía.

La *Lógica* de Hegel entraña la misma doble definición. Es una definición del hombre por la *Lógica* –no por la Lógica. Pues esta *Lógica* es la del hombre –Hegel, aun cuando la experiencia histórica de los hombres hasta Hegel se asuma y resuma en éste.

Al revelarse así lo humano, demasiado humano, de la obra entelequia de la filosofía y del hombre como ser racional, se revela lo demasiado humano del hombre mismo, o la limitación de su ser racional.

El *amor fati* de esta limitación es la suprema sabiduría –aprendida por experiencia, sobre todo en la *Lógica* de Hegel, la limitación misma.

Es la posición del hombre desde Hegel, después de las tomadas hasta Hegel mismo.

IV*

Recurrencias en la Lógica

En *los nombres* "propios" de las categorías "simples" hay recurrencia de elementos determinados: ser (esto, para sí, para uno), el uno (en él mismo, uno de la atracción), infinitud (afirmativa, cuantitativa), cantidad (pura, específica), cuanto (específico, infinitud del), reflexión (ponente, externa, determinante, determinaciones de la),

* Véase *Diánoia*, 2, pp. 183ss., 3, pp. 169ss.

objeto (mecánico, químico), fin (subjetivo, ejecutado), conocer (analítico, sintético), *Grund* (determinado, formal, real, íntegro, absoluto), proceso mecánico (formal, real), efectividad, posibilidad y necesidad (formal, real), incondicionado (absoluto, relativo), relación (de causalidad determinada, absoluta), concepto (general, especial), juicio (del ser esto, etc.), raciocinio (del ser esto, etc.), fuerza (infinitud de la, ser condicionado de la, solicitación de la), idea (del conocer, de lo verdadero, de lo bueno, absoluta). Esta recurrencia tiene el sentido de división, especificación o determinación de la categoría cuyo nombre recurre para obtener las categorías cuyos nombres se forman con el recurrente y un elemento determinante.

De estos elementos hay recurrencia también en el mismo grupo de nombres: en cuanto tal (ser esto, ser para sí), en general (ser esto, lo infinito), en él mismo (el uno, el *Wesen* de la reflexión), cuantitativo (infinitud, progreso infinito), específico (cantidad, cuanto), químico (objeto, proceso), real (medida, *Grund*, proceso mecánico, efectividad, posibilidad y necesidad), formal (*Grund* causalidad, proceso mecánico, efectividad, posibilidad y necesidad), absoluto (indiferencia, distinción, *Grund*, incondicionado, atributo, modo de lo, necesidad, relación, mecanismo Idea), del ser esto (juicio, raciocinio) –y otras clases de juicios y raciocinios–, infinitud (del cuanto, de la fuerza). Esta otra recurrencia tiene el sentido de un repertorio de determinaciones más o menos aplicables en distintos casos para obtener nuevas categorías, en vez de obtener éstas por medio de determinaciones peculiares de cada una de ellas.

Esto mismo habría que decir de la conjunción "y", de la palabra "relación" y aun de los nombres de relaciones que entran en los "propios" de las categorías "dobles" y "triples".

Más interesante es el caso de la recurrencia de nombres en los de las categorías "innominadas". En "devenir del *Wesen*", "infinitud del cuanto", "ser para sí en la medida", "*Wesentliches Verhältnis*", "distinción de ellos", "concepto de ella", recurren los nombres de las categorías devenir, infinitud, ser para sí, *Wesentliches*, distinción y concepto para denominar en cada caso otra categoría. Y para lo mismo recurren, en "alteración del cuanto", un momento, la alteración, del desarrollo de otra categoría, en "inmediatez de la finitud" el momento inicial, inmediatez, de toda categoría, en "levantamiento del devenir" el procedimiento de paso de toda categoría a la siguiente, en "transición" de lo finito a lo infinito, del mecanismo, del quimismo, al *Wesen*, el mero paso de toda categoría a la siguiente, en "disolución" del *Ding* y de la *Erscheinung* un proceso, si específico de estas dos categorías, común a ambas... Estas recurrencias ya no son simplemente en los nombres

de las categorías, sino recurrencias *de los nombres* de categorías o de relaciones entre ellas, todas o algunas, y por ende, *de las categorías* y relaciones mismas, para denominar, y por ende constituir, otras o ciertas categorías.

Pero una recurrencia *de los nombres* de categorías mucho más importante es la que sin duda salta primero a la vista: la repetición de un mismo nombre en distintos rangos. "Ser" es título del libro I, del capítulo I de la sección I del mismo libro y de la subdivisión A de este capítulo. "Cualidad" es el título de la sección I del mismo libro y de la subdivisión b de la subdivisión A del capítulo II de la misma sección. Cosa parecida pasa con "finitud", "cantidad", "medida especificante", "*Schein*", "*Erscheinung*", "concepto". "Ser" es el único de estos nombres que se repite más de dos veces. Los rangos en que se repite el nombre son inmediatos en todos los casos menos en los del "ser", la "cualidad" y el "concepto", en que los rangos en que se repiten estos nombres son, respectivamente, 1 y 3, 2 y 5, 1 y 3. El nombre repetido en el rango inferior es el de la primera categoría de este rango sólo en los casos del "ser", la "cantidad" y el "concepto". Es el de la segunda del rango en los casos de la "cualidad", la "medida especificante", el "*Schein*" y la "*Erscheinung*". Es el de la tercera en el caso de la "finitud". ¿Es que en dos rangos distintos, aunque no sean no inmediatos, o en dos rangos inmediatos, aunque no sea con interposición de la primera o las dos primeras categorías del inferior, vuelve, puede volver, la misma categoría, exactamente la misma? Incompatible parece tal vuelta con el sentido del paso de unas categorías a otras, sobre todo en los casos en que no es de una a la inmediata, por interposición de otra u otras de un rango o de todo un rango o varios: en estos casos no puede menos de resultar la categoría recurrente enriquecida por el levantamiento de las intermedias. Tales repeticiones de nombres no parecen poder significar sino, pues, que Hegel no encontró nombre "propio" para ciertas categorías subordinadas a otras, o ni siquiera lo buscó, quizá por ser o parecerle tales categorías subordinadas las que encarnaban, por decirlo así, mejor la índole de las superiores cuyo nombre llevan, con todo lo problemático de semejante encarnación, principalmente en el caso de la interposición de rangos, ya que no también en el de interposición de categorías del rango inferior.

Pero la verdad parece más bien ser que tales repeticiones de nombres no sean sino un caso particular del problema planteado por la jerarquía de rangos de las categorías, caso que haría más visible, si no más agudo, el problema: ¿son las verdaderas categorías únicamente las ínfimas, cualesquiera que sean los respectivos rangos, y se reducen las superiores a simples títulos de divisiones y subdivisiones de la obra,

convenientes, si no indispensables, para dar a ésta una articulación útil al autor al componerla y al lector al leerla, pero sin contenido ni sustantividad propios —o tienen también las categorías de los distintos rangos superiores sendos contenidos propios, y en este caso cuál es la relación entre las superiores y las inferiores, o el sentido de los rangos jerárquicos y del paso de unas categorías a otras a través de ellos?

La *Lógica*, además de la "División general de la Lógica" y la "División general" del ser, inicia la exposición de cada una de las demás categorías superiores a otras con unas páginas o apartes de "introducción" a la exposición sucesiva de las subordinadas a ella, "introducciones" que conducen o se reducen a exponer la subdivisión inmediata —con estas excepciones: el ser como superior al ser, la nada y el devenir; el devenir mismo; la repulsión y atracción, la cantidad como superior a la pura, a la magnitud continua y discreta y a la limitación de la cantidad; el cuanto extensivo e intensivo; la infinitud cuantitativa; el devenir del *Wesen*; la distinción; el *Grund* absoluto; el determinado; la condición; el mecanismo absoluto; la idea del conocer. En los casos de lo absoluto y el silogismo del ser esto hay "introducción", pero sin expresa subdivisión; ésta falta asimismo en la brevísima introducción al quimismo. La "introducción" puede parecer superflua en un caso como el de la infinitud cuantitativa, ya que esta categoría tiene por primera subordinada la del concepto de ella misma. La subdivisión, expresa o tácita, puede encontrarse dentro de la primera categoría subordinada, como en la primera subordinada a la distinción. La extensión de las "introducciones" está, en general, en razón directa del rango de las categorías, pero hay "introducciones" de extensión insólita entre las del mismo rango. Pues bien, ¿son tales "introducciones" meros resúmenes anticipativos de los desarrollos que las siguen, o guardan con éstos una relación de generalidad —especificidad u otra relación no peculiar de la *Lógica*—, o son exposiciones de los contenidos de las categorías superiores, contenidos propios de éstas, distintos de los de las inferiores, a pesar de ser desarrollados por los de éstas?

¿Son las categorías superiores verdaderas categorías a través de las cuales se pasa de unas inferiores a otras, en vez de pasar real y directamente de unas inferiores a otras, o se reduce a una simple apariencia el paso de unas inferiores a otras a través de las superiores, por ser éstas categorías simplemente aparentes a reducirse a meras generalizaciones o resúmenes anticipativos?

El problema trasciende, como fácilmente se advierte, hasta la circularidad y el método del pensamiento en la *Lógica*.

Las señaladas irregularidades en las "introducciones", sobre todo la falta de éstas en más de una docena de casos —aunque sean sólo

de los rangos 3 (ser, cantidad, devenir del *Wesen*, idea del conocer) y 4–, moverían ya por sí a pensar que de los términos alternativos enunciados serían los verdaderos los que niegan a las categorías superiores sustantividad o autenticidad, reduciendo las "introducciones" a meras generalidades o resúmenes anticipativos, en ciertos casos con amplificaciones o completamente requeridos o sugeridos por las respectivas categorías, no por el método general. Si así fuese, las categorías menos sustantivas o auténticas serían las de los rangos sumos, y en efecto, de las tres del primer rango y las nueve del segundo, sólo medida, subjetividad y objetividad son *einmalig*.

Si categorías auténticas son exclusivamente las ínfimas, o el devenir no es categoría auténtica, o no lo son la unidad del ser y de la nada, los momentos del devenir y el levantamiento del devenir. Si el devenir no es categoría auténtica, la primera tríada de categorías ínfimas sería la del ser, la nada y la unidad del ser y de la nada, y la segunda tendría que ser, o la de la unidad del ser y de la nada, los momentos del devenir y el levantamiento de éste, o los momentos del devenir, el levantamiento de éste y el ser esto en general... Si la unidad del ser y de la nada, los momentos del devenir y el levantamiento del devenir no son categorías auténticas, ¿por qué lo serían las otras 84 de su rango, el quinto –ser esto en general, cualidad, algo; algo y otro, determinación, constitución y límite, finitud...? Si se repara en que estas otras categorías están señaladas con las minúsculas a, b, c, mientras que las subdivisiones del devenir están señaladas con los arábigos 1, 2 y 3, y se viese en esta diferencia una indicación de no ser categorías las señaladas con los arábigos, como con éstos se hallan señaladas la reflexión ponente, la externa y la determinante, y la distinción absoluta, la diversidad y la oposición, éstas tampoco serían categorías auténticas... Parece, pues, que no puedan menos de ser categorías auténticas... Parece, pues, que no puedan menos de ser categorías auténticas el devenir y las tres subordinadas a él; y entonces ¿por qué podrían no serlo ya las superiores, ya las subordinadas de los casos, por lo menos, más equiparables al del devenir y sus subordinadas, empezando por el ser esto en cuanto tal y el ser esto en general, la cualidad y el algo? ¿Simplemente por no haber "introducción" a las subdivisiones del devenir y haberla a las del ser esto en cuanto tal? Pero esta "introducción" sería prototípica de las que se limitan a nombrar los términos de la subdivisión, ya que se reduce a esto: A. Ser esto en cuanto tal. En el ser esto a) *en cuanto tal*, hay que distinguir ante todo su determinidad b) como *cualidad*. Pero ésta hay que tomarla tanto en la una cuanto en la otra determinación del ser esto, como *realidad* y como

negación. Pero en estas determinidades se ha el ser esto reflejado otro tanto sobre sí; y puesto en cuanto tal es c) *algo*, "ente-esto" (I 96). Lo que brinda, además, la prueba mejor de que entre la categoría superior y la primera de las subordinadas no hay distinción alguna.

En otros casos no se repite exactamente el nombre de una categoría, pero los nombres de una superior y la inferior inmediata, o de dos del mismo rango separadas por una sola y de rango superior, sugieren la idea de no haber distinción entre las categorías de cada una de tales parejas. Para que no haya distinción entre ellas parece indispensable que la superior y la inferior sean inmediatas o que las del mismo rango estén separadas sólo por una superior, ya que la interposición de categorías enriquece con las interpuestas, levantadas en las posteriores, a éstas –a menos que las interpuestas sean superiores y éstas no tengan contenido propio. Los casos menos discutibles serían el de la cantidad y la cantidad pura y el de la infinitud cuantitativa y el concepto de ella, por no haber a continuación de la primera de cada una de estas dos parejas "introducción" a la segunda de y a las otras dos de la tríada de ésta; y por el sentido mismo del nombre "concepto de ella" en el caso de la primera pareja. Otros casos serían: ser esto –ser esto en cuanto tal– ser esto en general; infinitud –infinito en general; ser para sí –ser para sí en cuanto tal; *Wesen* –*Wesen* de la reflexión en él mismo; y aún: cuanto extensivo e intensivo y distinción de ambos, repulsión y atracción y referencia de la repulsión y atracción, finitud e inmediatez de la finitud. ¿Qué diferencia podría haber entre una categoría y el concepto de ella o ella misma como "pura", o "en cuanto tal", o "en general", o "en ella misma", o entre una categoría doble y la distinción de sus términos o la relación entre ellos, o entre una categoría antes de su desarrollo y su inmediatez? Parece, pues, que estos otros casos confirman la conclusión a que se había llegado.

Pero, además, hay lo siguiente.

"En conformidad con este método recuerdo que las divisiones y títulos de los libros, secciones y capítulos que están indicados en la obra, así como de algún modo las explicaciones unidas a ellos, responden al fin de dar una ojeada provisional, y que propiamente son sólo de valor *histórico*. No pertenecen al contenido y cuerpo de la ciencia, sino que son resúmenes de la reflexión externa que ha recorrido ya la totalidad del desarrollo y por ende sabe e indica previamente la secuencia de sus momentos antes aún de aducirlos por medio del asunto mismo." (I 36.) "Tampoco los títulos y divisiones que ocurren en este sistema tendrían por sí otra significación que la de un índice de materias. Pero además tiene que encontrarse la *necesidad* de la conexión

y la *inmanente originación* de las distinciones en la exposición del asunto mismo, pues cae dentro de la propia determinación progresiva del concepto." (I 37.)

Según tales declaraciones, las "introducciones" a las categorías superiores de todos los rangos y estas mismas no serían realmente parte de la "conexión" de las verdaderas categorías, que serían únicamente las ínfimas —cualesquiera que sean sus rangos— y la "conexión" directa, pues, de éstas. Sólo que con tal conexión parece difícil conciliar el hecho de los pasos entre categorías. Y con esta dificultad se conecta, a su vez, la del sentido que pueda darse al valor "histórico" de las "introducciones", la cual se conecta, por otro lado, con el problema del sentido de las "notas".

Diferente de la recurrencia anterior, que podría llamarse recurrencia "jerárquica", es la que podría llamarse recurrencia "instrumental". Es una recurrencia también de las categorías mismas por medio de los respectivos nombres, por lo que se advierte a los pocos casos, aunque no su alcance sin penetrar el sentido de éstos.

El concepto de *ser en sí* aparece como en su lugar más propio en el desarrollo de la categoría doble *algo y otro* (I 106ss.). No es, pues una categoría, sino más bien un "momento" del desarrollo de una categoría. En tal lugar aparece emparejado con el *ser para otro*: se trata del *ser en sí* a diferencia o por oposición con el *ser en relación con otro* o *relativamente a otro*. Como tal momento es anunciado en la "introducción" al desarrollo de la *finitud*, categoría de la que la primera subordinada es la de *algo y otro*: "B. La finitud. a) Algo y otro; son ante todo indiferentes recíprocamente; otro es también un inmediato ente-esto, algo; la negación cae así fuera de ambos. Algo es *en sí* frente a su *ser para otro*." (I 103s.)

El concepto de *ser para sí* aparece como en su lugar más propio en el de tercera categoría de la tríada subordinada a la del *ser*, anunciada desde la "introducción" a la *cualidad*: "Al ser en general... se la enfrenta el ser *determinado* como tal, pero con ello constituye su indeterminidad misma su cualidad. Se mostrará por ende que el *primer* ser es en sí determinado, y con ello, *segundo*, que pasa al *ser esto*, que es *ser esto*; pero que éste como ser finito se levanta y pasa a la referencia infinita del ser a sí mismo, o, tercero, al *ser para sí*." (I 66.)

Pero se encuentra que Hegel hace uso de tales conceptos en el desarrollo de las demás categorías, presentando el de cada una como un paso de su ser en sí a su ser para sí. Y no sólo de las categorías siguientes a la del *ser para sí* o a la de *algo y otro*, sino desde la primera de todas. En la cita del aparte anterior se dice que "el *primer*

ser es en sí determinado". Y si no se mienta expresamente el *ser para sí* de las categorías anteriores a la de algo en los desarrollos de ellas, en el del *algo* se mienta repetidamente el *ser para sí* de éste. En el otro extremo de la *Lógica*, el *ser en sí y para sí* de la *Idea absoluta* se mienta expresamente desde el primer aparte del capítulo dedicado a la categoría final. Todo ello sin perjuicio de que el *ser en sí* y el *ser para sí* asuman significaciones especiales, como al presentarse el *ser en sí* (en la *efectividad*) como siendo la *posibilidad* (II 171) o al dar el *ser para sí* nombre a la tercera categoría de una tríada: el *ser para sí en la medida*. El *aytó Kath' aytó* con que la escuela platónica trató de dar expresión técnica al ser ideal de las ideas, vino a ser el *ser en y para sí* con que Hegel da expresión técnica a los momentos inicial y final del desarrollo ideal de cada categoría. "Esto es lo que Platón requería del conocer, *contemplar* las cosas en y por-para sí mismas..." (II 491.)

"*Ser en sí* y ser para otro son ante todo diversos; pero que algo, *aquello mismo que ello es en sí* lo tenga también *en ello*, y a la inversa, aquello que es como ser para otro lo sea también en sí —esto es la identidad del ser en sí y del ser para otro... Se da (por resultado) formalmente esta identidad ya en la esfera del ser esto, pero más expresamente en la consideración del *Wesen* y luego de la relación de la *interioridad* y *exterioridad*, y de la manera más determinada en la consideración de la Idea como unidad del concepto y de la efectividad—. Se opina con el *en sí* decir algo alto, como con el *interior*; pero lo que algo es *sólo en sí*, [lo] es también *sólo en ello*; en sí es una determinación sólo abstracta, con ello ella misma exterior. Las expresiones: no hay nada *en ello*, o: hay algo *en ello*, contienen, si bien algo oscuramente, que lo que es *en uno* pertenece también a su *ser en sí*, a su interno, verdadero valor." (I 107s.)

"El ser en sí tiene ante todo todo el ser para otro por su momento enfrentado; pero al mismo se enfrenta también el *ser puesto*; en esta expresión entra sin duda también el ser para otro, pero contiene determinadamente la ya sucedida reflexión de lo que no es en sí sobre lo que es su ser en sí, en el que es *positivo*. El *ser en sí* hay que tomarlo habitualmente como un modo abstracto de expresar el concepto; *poner* cae con propiedad únicamente dentro de la esfera del *Wesen*, de la reflexión objetiva; el fundamento *pone* lo que es fundamentado por él; la causa, todavía más, *produce* un efecto, un ser esto cuya autarquía se niega *inmediatamente* y que tienen en él el sentido de tener en otra su *cosa* (*Sache*), su ser. En la esfera del ser sólo *procede* el ser esto del devenir, o con el algo está puesto otro, con lo finito lo infinito, pero lo finito no produce lo infinito, no *pone* lo infinito. En

la esfera del ser es el *determinarse* mismo del concepto tan sólo *en sí* –por eso se dice un paso; incluso las determinaciones reflejas del ser, como algo y otro, o lo finito e infinito, si bien apuntan esencialmente una a otra o son como ser para otro, valen como estando ahí para sí *cualitativamente*; lo *otro* es, lo finito vale asimismo como *siendo inmediatamente* y afirmándose para sí como lo infinito; su sentido aparece como completo aún sin su otro. Lo positivo y negativo, en contra, causa y efecto, por mucho que se tomen como existiendo aislados, no tienen, al par, ningún sentido uno sin otro; está presente *en ellos mismos* su parecer uno en otro, el parecer de su otro en cada uno–. En los diversos círculos de la determinación y especialmente en el progreso de la exposición, o más bien, en el progreso del concepto hacia su exposición, es capital distinguir siempre bien, lo que es aún *en sí* y lo *puesto*, cómo son las determinaciones como son en el concepto y cómo son como puestas o como siendo para otro." (I 108s.)

Un buen ejemplo: "En las habituales representaciones de la magnitud continua y discreta se pasa por alto que *cada una* de estas magnitudes tiene en ella ambos momentos, así la continuidad como la discreción, y su distinción sólo se constituye por cuál de los dos momentos es la determinidad *puesta* y cuál sólo la ente en sí." (I 194.) Y así el número "es discreta, ente en sí (como en la magnitud continua) o puesta (como en la discreta) pluralidad de los unos, que tienen la igualdad unos con otros, aquella continuidad, la misma unidad". (I 197.)

Los conceptos de la familia de *poner*, que no son categorías *como* el de *ser para sí*, ni momentos del desarrollo de una o varias categorías *como* el de *ser en sí*, se usan, sin embargo, para desarrollar categorías.

Hay, por tanto, una recurrencia en virtud de la cual algunas categorías, momentos de categorías o conceptos relacionados con categorías o momentos de ellas, son instrumentos de o para desarrollo, ya de todas las categorías, y entonces incluso de sí mismas, ya de algunas de ellas. Esta recurrencia da dentro de la "circulación" toda de las categorías una notable circulación especial: todas las categorías circulan conforme a algunas que son parte de la serie y circulación total circulando en su lugar conforme a sí mismas.

Una recurrencia parecida, pero más difícil de advertir, por darse independientemente de una recurrencia de expresiones, e incluso problemática como no lo son las anteriores, no sólo por darse como se acaba de decir, sino por ser cuestión de interpretación profunda de la *Lógica*, es la que habría en que la obra marchase a trechos o en su totalidad conforme a ciertas categorías que podrían ser o no las del

trecho mismo. ¿No podría interpretarse la marcha de la *Lógica* entera como una marcha de *Begründung* o *Grundlegung* conforme a la noción de que el *Grund* suficiente es la *Sache* integrada o el *Ding* integrado? ¿Que el desarrollo de cada categoría no es *Grund* suficiente de la categoría integrada, y cada categoría *Grund* suficiente de la siguiente en su inmediatez, y todas las categorías anteriores *Grund* suficiente de la Idea absoluta, que no tiene ya más contenido que ser la forma de todas las anteriores –o la sucesiva integración de todas, hasta ella misma, que sería el *ser*, no el indeterminado del principio, sino el concretísimo del fin? Una especie de integración de las esencias hasta tener la existencia, tan propia del idealismo como recusable por las filosofías que conceptúan la existencia como una "posición" irreducible a todo contenido de la esencia... La existencia, la efectividad, es en la *Lógica* una efectividad todavía "concebida", conformada como "conceptualidad", "objetividad" de tal conceptualidad y unión de tal conceptualidad y su objetividad en la "Idea".

Pero la recurrencia de categorías más profunda, la fundamental, y la más distintiva de la *Lógica*, es la implicada en la nuclear concepción de que cada categoría queda levantada en la siguiente, y por ende en las siguientes, hasta quedar levantadas todas en la Idea absoluta; concepción con la cual se advierte la recurrencia sin problematicidad alguna –al menos en cuanto a su existencia en la mente de Hegel. En el sentido de tal concepción, en el fondo de cada categoría recurren todas las anteriores. En el mismo sentido, resultan recurrentes, más o menos, todas las categorías, excepto la última, la Idea absoluta, la única verdaderamente *einmalig* –a menos que no se vea en su ser la forma de todas las anteriores una recurrencia peculiarísima de ella, según la cual sería más bien todo lo contrario: la más recurrente de todas, la única que recurriría en todas las demás, desde la primera: la *forma* del *ser* concreto sería ya la del *ser* indeterminado, como este ser es el de aquél; el ser, la relacionalidad misma de las categorías.

"La determinidad que era resultado es... un nuevo comienzo; al distinguirse de su precedente por justo esta determinidad, avanza valsando el conocimiento de contenido en contenido. Ante todo se determina este avanzar como un empezar por determinidades simples y un resultar las siguientes cada vez *más ricas y concretas*... levanta, a cada nivel de mayor determinación, la masa entera de su precedente contenido, y no sólo no pierde nada con su avanzar dialéctico, ni deja nada a su zaga, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y condensa en su propio seno." (II 502.)

La mejor ilustración es, por un cabo, la unidad del ser y la nada en el fondo de todas las cosas, y, por el otro cabo, la relación entre la Idea absoluta y el ser.

"Es necesario... decir del *ser* y la *nada* que *ni en el cielo ni en la tierra hay en ninguna parte algo que no contenga dentro de sí ambos, el ser y la nada.*" (I 69.) (Sobre la ulterior concreción del ser y la nada *cfr.* I 85s.)

"Así ha retornado, pues, también la Lógica, en la Idea absoluta, a esta simple unidad que es su comienzo; la pura inmediatez del ser, en el que empezó por parecer toda determinación extinta o dejada de lado por la abstracción, es la Idea venida a su congruente igualdad consigo por obra de la mediación, es decir, del levantamiento de la mediación. El método es el concepto puro, que se relaciona sólo consigo mismo; es, por ende, la *simple referencia a sí* que es *ser*. Pero ahora es ser *pletórico*, el *concepto* que se *concibe*, el ser como la totalidad *concreta*..." (II 504.)

Mas en la *Lógica* hay aún otras recurrencias, que no son ya ni en los nombres de las categorías, ni de los nombres y de las categorías, sino de *disposición de las categorías*, como pueden llamarse. Son las recurrencias implicadas en las simetrías y homologías de la composición de la obra por fuerza de su método –que no deben considerarse haciendo del todo caso omiso de las asimetrías o disimetrías y "heterologías" que resaltan por contraste; aquéllas y éstas, ya rigurosas, ya laxas, bien patentes, bien latentes, en cruce de estas dos divisiones.

La dominante de todas las demás, y tan característica de la *Lógica*, la tripartición, las tríadas de tríadas en que está articulada la obra desde la cima de la división en libros hasta las categorías ínfimas –de uno u otro rango– y aún hasta el desarrollo de cada una de estas categorías. Pero a este mismo módulo dominante hay excepciones: las cuatro clases del juicio, las cuatro figuras del silogismo del ser esto, la subdivisión de la idea del conocer en las solas dos ideas de lo verdadero y de lo bueno, la subdivisión de la idea del conocer en los solos conocer analítico y conocer sintético; y otras, disimuladas en los desarrollos de las categorías ínfimas.

Sobre la tripartición dominante resaltan más o menos simetrías u homologías como las de: ser –ser esto, cantidad– cuanto, cantidad específica –cuanto específico; infinitud cualitativa, infinitud cuantitativa, lo sin medida; infinitud afirmativa– infinitud del cuanto; ser esto como tal –algo, ser para sí como tal– uno... Pero ya estas mismas están afectadas de disimetrías o heterologías: el cuanto específico no guarda con la cantidad específica la misma relación

de rangos que el cuanto con la cantidad y el ser esto con el ser; ni, si las dos infinitudes y lo sin medida son las terceras categorías de tríadas de cuarto rango subordinadas a segundas categorías de tercer rango, vienen en sus tríadas detrás de categorías que puedan considerarse relacionadas como ellas mismas... Superfluo insistir en este punto.

Pero nada superfluo haber insistido tanto en los aspectos más formales de la articulación de la *Lógica*. Los hechos registrados significan que el "pensar circular" es en la obra más complejo que como la misma obra lo presenta, y plantea más de un problema que afecta, juntamente con otros aspectos e ingredientes del método no tan anejos a la circularidad misma, al método entero y en su esencia. Ahora bien, dadas las relaciones sentadas por el propio Hegel, y en los términos en que lo hace, entre el fondo y la forma de su obra...

Circularidad y método dialéctico

"Cómo podría yo opinar que el método que sigo en este sistema de la Lógica —o más bien que sigue este sistema en él mismo— no sea capaz aún de mucho perfeccionamiento, de mucha refundición en el detalle; pero al par sé que es el único verdadero. Esto es claro por sí ya en virtud del hecho de que no es nada distinto de su objeto y contenido; pues es el contenido que tiene dentro de sí, *la dialéctica que tiene en él mismo*, la que lo mueve hacia delante." (I 36.) Con la mayor seguridad, sienta Hegel la identificación del método dialéctico con su objeto, y a una la perfectibilidad del primero, como si entonces no se plantease el gravísimo problema de la perfectibilidad del objeto mismo, no en el sentido de ser su espontáneo movimiento un movimiento de perfeccionamiento, sino en el de la posibilidad de que este movimiento admita deficiencias distintas de las supuestas por su propia índole de perfeccionamiento; o bien: Hegel tendría que mostrar cómo sus personales deficiencias son parte de las supuestas por la índole propia del método mismo.

"En virtud de la expuesta naturaleza del método se presenta la ciencia como un *círculo* ligado consigo, a cuyo comienzo, el simple fundamento, religa la mediación el final; a la vez es este círculo un *círculo de círculos*; pues cada uno de sus miembros, en cuanto animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, al retornar al comienzo, es al par el comienzo de un nuevo miembro." (II 504.) Un círculo de círculos puede serlo en varias formas. Según las palabras que se acaba de citar, el de la *Lógica* consistiría en ser el desarrollo de cada categoría un círculo del que el punto donde se cerraría sobre sí mismo

sería el punto donde empezaría el nuevo círculo del desarrollo de otra categoría, y el punto final del círculo de desarrollo de la última categoría sería el punto inicial del círculo de desarrollo de la primera. Pero las observaciones hechas en todo lo anterior sugieren que la forma del círculo de círculos de la *Lógica* sería más complicada. Por lo pronto, el mismo punto sería el del cierre de un círculo y el de comienzo de otro —no en el sentido de la identidad, en el que sólo sería posible un solo círculo, sino más bien en el de una homología como la de una espiral cuyo punto final viniera a corresponderse con el inicial. El punto final del desarrollo de cada categoría e inicial del desarrollo de la siguiente no es el inicial de aquel desarrollo, pues es el de la categoría enriquecida por todo su desarrollo, como entre los puntos inicial y final del desarrollo de todas las categorías hay toda la diferencia que hay entre el ser absolutamente indeterminado y el "*ser pletórico*... el ser como la totalidad *concreta*" (II 504).

"Un primer término universal... se muestra como el otro de sí mismo... lo primeramente *inmediato* es... como *mediado*, *referido* a otro... Lo *segundo*, que ha surgido así, es por tanto lo *negativo* de lo primero y... el *primer término negativo*. Lo inmediato, por este lado negativo, ha *sucumbido* en lo otro, pero lo otro no es esencialmente lo *negativo vacío*, la *nada*... sino que es lo *otro de lo primero*, lo *negativo* de lo *inmediato*; así, está determinado como lo *mediato*... La segunda determinación, la *negativa* o *mediada*... es... lo *otro de otro*; por eso encierra dentro de sí *su* propio otro, y es por tanto *como contradicción* la... *dialéctica de ella misma*... ... El *segundo* término negativo, lo negativo de lo negativo..., es el levantamiento de la contradicción... ... Esta negatividad es como contradicción que se levanta el *restablecimiento* de la *primera inmediatez*, de la universalidad simple; pues inmediatamente es lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, lo *positivo, idéntico, universal*." (II 494-497.) Esta descripción de la triádica marcha dialéctica, no hecha en términos de tesis, antítesis y síntesis,[3] sino de inmediatez y mediación por negación, ¿debe aplicarse al desarrollo de cada categoría ínfima, al paso de unas categorías ínfimas a otras, a ambas cosas —por no decir también a las relaciones entre las categorías de cada uno de los rangos superiores al ínfimo...? En todo caso, la aplicación al paso de unas categorías ínfimas a otras, que sería la más conforme con la interpretación más corriente —primer término, el ser; primer término negativo,

[3] Sobre "síntesis" *cfr.* I 82, II 491, 497.

la nada; [4] segundo término negativo, el devenir, etc., etc.—, en vista de las observaciones hechas acerca de la jerarquía de las categorías y las recurrencias en la *Lógica*, plantea el problema de si será tan claro y tan exacto, como que la nada es negación del ser y el devenir negación de la nada en el sentido de levantamiento de la contradicción entrañada en la nada al entrañar el ser y la negación de éste, que cada una de las segundas categorías posteriores sea la negación de su primera y la tercera correspondiente la negación de su segunda en el sentido del levantamiento de la contradicción entrañará en ésta. Y ante todo, ¿cuáles son las posteriores primeras, segundas y terceras? ¿El devenir, la unidad del ser y de la nada y los momentos del devenir; estos momentos, el levantamiento del devenir y el ser esto en general...—o la unidad del ser y de la nada, los momentos del devenir y el levantamiento del devenir; el ser esto en general, la cualidad y el algo...? Si estas últimas, como parece no poder menos de ser, en el paso de la tríada del ser, la nada y el devenir a la de la unidad del ser y de la nada, los momentos del devenir y el levantamiento de éste y de esta última tríada a la del ser esto en general, la cualidad y el algo, hay la heterogeneidad consistente en ser el primer paso del cuarto rango al quinto y el segundo paso entre dos tríadas del quinto rango, y como consecuencia en no haber entre el devenir y la unidad del ser y de la nada, por un lado, y el levantamiento del devenir y el ser esto en general, por otro lado, una relación homóloga. Pero prescindiendo de esto, ¿es tan claro y exacto que las relaciones entre la unidad del ser y de la nada, los momentos del devenir y el levantamiento de éste, y entre el ser esto en general, la cualidad y el algo, son de negación en el mismo sentido que la relación entre el ser, la nada y el devenir? ¿Son los momentos del devenir, el surgir y el perecer, o el *paso* de la nada al ser y el del ser a la nada, una negación de la *unidad* del ser y de la nada, y entrañan esta unidad y la negación de ella, y es el levantamiento del devenir el levantamiento de tal contradicción? ¿Y es la cualidad la negación del ser esto en cuanto tal, y entraña el ser esto en cuanto tal y la negación de él, y es el algo el levantamiento de esta contradicción? Si se atiende al desarrollo, más bien se trata de que el ser esto en cuanto tal o la determinidad o cualidad es el devenir mismo en la concreción, primera de todas, en la que el ser y la nada son "realidad" y "negación" (cualidad, o mejor, realidad a su vez), cuya distinción se levanta en

[4] De la tríada del ser, la nada y el devenir no es válida la afirmación de que "lo otro no es esencialmente lo *negativo vacío*, la *nada*" —más que entendiendo que la nada *del ser* es una "nada determinada", una "nada con contenido, si así puede decirse" (I 89), tanto como la nada *de* cualquier otro *término positivo*...

el "algo", que dice a "otro" la referencia que permite conceptuar de "alteración" toda esta primera concreción del devenir. El esquema de la negación y la negación de la negación se mantiene, pues; pero ya con "dislocaciones" no por mínimas menos perceptibles. La primera es la de que la segunda tríada no sería tanto la del ser esto en general, la cualidad y el algo cuanto la de la realidad, la negación y la alteración: ésta es a la realidad del algo y la negación del algo que es el otro lo que el devenir al ser y la nada, mientras que entre el algo y el devenir hay la heterogeneidad que entre lo sustantivo y lo activo o un proceso. Y ya esta primera dislocación se debe a insertarse en el desarrollo pasos que no son los estrictos de la primera y la segunda negaciones, sino de otra "determinación": "El ser esto responde al *ser* de la esfera anterior; el ser, empero, es lo indeterminado, no dándose por ello determinaciones en él. Pero el ser esto es un ser determinado, un ser *concreto*; se abren por ende enseguida varias determinaciones, distintas relaciones de sus momentos en él." (I 97.) Tales las distinciones entre el ser esto y su "determinidad", entre ésta y la "cualidad"; entre ésta y la "realidad" y la "negación". Prueba, pues, de la existencia de tales otros pasos. —Se avizora, con la adición de categorías crecientemente divergentes de origen, dispares y complejas de contenido, el crecimiento, también de las dislocaciones, hasta los saltos, o más bien, las ataduras arbitrarias y violentas.

Y es que la "objetividad" o la "realidad" de la negación está lejos de ser omnímoda, y aún de estar probada en todos los dominios, e incluso de ser un concepto clara y precisamente definido. Y que en ella esté el origen del método, impuesto entonces por la objetividad o la realidad, en vez de estarlo por su origen biográfico e histórico efectivo en Hegel y en una tradición teológica que se remonta al mito anterior, según Aristóteles, a la teología precisamente.

Acerca de la negación, están muy claros la índole de la hegeliana y el poder que Hegel le atribuye. "Lo único *para lograr el proceso científico*... es el conocimiento del principio lógico de que lo negativo es otro tanto positivo, o de que lo que se contradice no se disuelve en el cero, en la nada abstracta, sino esencialmente sólo en la negación de su contenido *especial*, o de que tal negación no es toda negación, sino la *negación de la cosa determinada* que se disuelve, por tanto una negación determinada, o sea, de que en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo que el resultado es tal —lo que es propiamente una tautología, pues, sino, sería algo inmediato, no un resultado. Al ser lo resultante, la negación, una negación *determinada*, tiene un *contenido*. Es un nuevo concepto, pero el concepto más alto, más rico que el precendente; pues por la negación de él o

lo contrapuesto a él se ha hecho más rica, al contenerlo, pues; pero conteniendo también más que él y siendo la unidad de él y de lo contrapuesto a él." (I 35s.) "Frío, tinieblas y semejantes negaciones determinadas... no serían la nada en absoluto, sino la nada de la luz, calor, etc., de algo determinado, de un contenido; así, son nadas deteminadas, con contenido, si así puede decirse. Pero una determinidad es... ella misma una negación; así, son nadas negativas; pero una nada negativa es algo afirmativo. La conversión de la nada por obra de su determinidad... en algo afirmativo aparece la conciencia, aferrada a la abstracción del entendimiento, como lo más paradójico de todo; tan sencilla como es la noción o también a causa de su misma sencillez aparece la noción de que la negación de la negación es algo positivo como algo trivial en lo que no necesita por ende reparar el orgulloso entendimiento, aunque la cosa tiene su justeza –y tiene no sólo esta justeza, sino, por mor de la universalidad de tales determinaciones, su infinita extensión y universal aplicación..." (I 89). Pero sería ambiguo lo referente a la dependencia e independencia de la negación, y de las categorías en que ulteriormente se concreta respecto de las facultades de la mente, si no fuese por la identificación idealista del concepto y el objeto –pero esta identificación es lo problemático del idealismo. "El padre es el otro del hijo y el hijo el otro del padre, y cada uno es sólo como el otro del otro; y al par es cada una de las determinaciones sólo en referencia a la otra; su ser es *un* coexistir. El padre es, fuera de la referencia al hijo, también algo para sí; pero así no es padre, sino un varón en general; como el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda, también reflejados sobre sí, fuera de la referencia, son algo, pero sólo lugares en general. Los contrapuestos contienen la contradicción en tanto que son en el mismo respecto términos que se refieren negativamente uno a otro, o que *se levantan recíprocamente* y que son *indiferentes entre sí*. La representación, pasando al momento de la *indiferencia* de las determinaciones, olvida en ellas su unidad negativa y sólo las retiene por tanto como diversas, determinación en la cual la derecha ya no es la derecha, la izquierda ya no es la izquierda, etc. Pero si se representa de hecho la derecha y la izquierda, se representará estas determinaciones como negándose, la una en la otra, y en esta unidad al par no negándose, sino siendo cada una indiferentemente para sí. La representación tiene por ende realmente en todas partes por contenido suyo la contradicción, pero no llega a tener conciencia de ésta; se queda en reflexión exterior, que pasa de la igualdad a la desigualdad, o de la referencia negativa a la reflexión sobre sí de lo distinto. Mantiene estas dos determinaciones una frente a otra exteriormente y tiene en mente *sólo ellas*, pero no el *pasar*,

que es lo esencial y contiene la contradicción... Pero la razón *pensante* agudiza, por decirlo así, la roma distinción de lo diverso, la mera multiplicidad de la representación, en la distinción *entitativa*, en la *oposición*. Los múltiples se vuelven, únicamente llevados al ápice de la contradicción, móviles y vivos unos frente a otros, y obtienen en ella la negatividad que es la última pulsación del movimiento espontáneo y de la vida." (II 60s.)

Acerca del origen del método tiene Hegel su idea. "Que la forma entera del método es una *triplicidad*, es sin duda del todo tan sólo el lado superficial, exterior, de la manera de conocer, pero, también, sólo haber mostrado esta manera, y además en una aplicación más determinada –pues la forma misma numérica abstracta se introdujo, como es sabido, ya temprano, pero sin concepto y por ende sin secuencia–, debe considerarse ... como un mérito infinito de la filosofía kantiana." (II, 498, *cfr.* en el contexto las relaciones entre triplicidad, *Schulss* y razón.) Con todo, cabe pensar que fue de la teología de donde Hegel sacó el método de la tríada de la dialéctica de la negatividad: hay tal relación entre las tríadas de Proclo, y aun entre el proceder el Hijo del Padre y del Padre y el hijo el Espíritu Santo en la teología cristiana, y el proceder la segunda categoría de la primera y de ambas la tercera... Por lo demás, que el mundo entero, y no sólo en algunos pasajes, esté ordenado de tres en tres en línea espiral resulta demasiado contrario a los fenómenos, no sólo de la multiplicidad de sus formas categoriales, sino de la multiformidad de las relaciones entre sus formas categoriales –relaciones ellas mismas formas categoriales, de segunda potencia si se quiere– e incluso de la multidimensionalidad de estas relaciones. (Las categorías hegelianas son formas conceptuales del mundo en la relación de la triplicidad dialéctica. Esta relación misma es aquella forma de la serie toda de las formas categoriales que es la categoría de la Idea absoluta. Un sistema del mundo menos monista tiene que sustituir la Idea absoluta por una pluralidad de categorías de relación recurrentes, para evitar el regreso infinito –o reconocer un plano supremo o radical de relaciones ya irracional.)

Lo irracional en la Lógica

El apotegma "todo lo real es racional y todo lo racional es real" se encuentra en el prólogo a la *Filosofía del Derecho*. Pero formula la ambición y la tesis esenciales de la filosofía hegeliana toda, desde mucho antes de la *Filosofía del Derecho*. Desde luego, ya en la *Lógica*. "Lo que... hay que considerar aquí como método, es sólo el movimiento del *concepto* mismo, cuya naturaleza ya se conoce, pero... ahora con

la *significación* de que el *concepto es todo* y su movimiento la *actividad universal y absoluta*... En el método hay que reconocer por esta causa... la fuerza sencillamente infinita a la que ningún objeto, presentándose como exterior, lejano a la razón e independiente de ella, podría prestar resistencia... y no ser penetrado por ella." (II, 486.) Su filosofía es "dar razón" (Platón, Leibniz, Heidegger) de todo lo real en el sentido más lato posible de este último término, la de Hegel es la que pretende haberlo logrado más plenamente. En ella, la razón es el mundo mismo, en cuanto lógicamente *articulado* y por ello *cosmos*. En ella, la razón es el mundo mismo,en cuanto lógicamente *articulado* y por ello *cosmos*. Es, pues, una filosofía que tiene que acabar, por lo menos, con lo irracional en el mundo. Pero la pretensión ¿estará, a su vez, lograda? La autocrítica de la filosofía viene realizándose históricamente como descubrimiento y reconocimiento de los límites de la razón, desde Kant hasta un neokantiano como Hartmann, que ha señalado lo irracional en las categorías mismas. Una indagación de lo que pase con lo irracional en la filosofía entelequia del racionalismo y de la filosofía misma, equivaldrá a una indagación del alcance o los límites (no voluntarios o a pesar de toda la voluntad o voluntariedad de saber) de la razón y de la filosofía misma, más concluyente que ninguna otra –y no solamente a hacer, o iniciar, la crítica esencial de la filosofía de Hegel.

Pues bien, el último capítulo de la *Lógica* inicia la exposición de "la Idea Absoluta" con un aparte que, después de presentarla como vida, alma y personalidad, "pero... no singularidad excluyente, sino... para sí *universalidad* y *conocer*" que "tiene en su otro *su propia* objetividad por objeto", concluye: "Todo lo restante es error, turbiedad, opinión, aspiración, arbitrariedad y caducidad..." (II 484). Pero si todo queda levantado en la racionalidad concluyente de la Idea absoluta (Razón, gran Concepto del que los anteriores son como notas dialécticas), ¿qué puede ser "todo lo restante", designado, además, con esa serie de nombres, que lo son, innegablemente, de irracionales? –Sólo que se ocurre inmediatamente una respuesta que salva a Hegel de una contradicción –del entendimiento– por medio de su mismo método y teoría de la razón. Lo racional, únicamente al llegar su movimiento al cabo, es lo real. O si se prefiere una formulación que haga abstracción del movimiento y la temporalidad que éste entraña: lo abstracto, únicamente concretado del todo, integrado, es lo concreto, lo real. (Lo más o menos abstracto no sería simplemente lo general, ni lo concreto del todo lo singular o individual. La intervención de estas categorías en la serie de las hegelianas, en la que tienen lugares más propios en el concepto y el Individuo viviente, es mucho más complicada *cfr.* con

los conceptos de realidad e idealidad, I 93ss., 139ss., 150). Por ende, lo más o menos abstracto, lo racional antes del cabo, es, a una, irracional e irreal. Más precisamente aún: lo más abstracto es relativamente más irracional e irreal que lo más concreto, y esto relativamente más racional y real que aquello, hasta que lo nada abstracto, sino concreto del todo, es lo íntegramente racional y real. En este sentido, la *Lógica* estaría llena de irracionales o irracionalidades –relativas: todo lo anterior, relativamente a lo posterior; pero de las que no quedarían ni una, al quedar levantadas todas en lo último. Y la mentada pretensión estaría lograda –si en la *Lógica* no se hicieran más o menos presentes otros irracionales, o se redujeran inconcusamente a aquellos de que se acaba de hablar.

Mas he aquí, en la exposición de "El concepto especial", que, después de haber sentado que según el desarrollo racional de la categoría no puede haber más que dos especies, se lee: "En la *naturaleza* se encuentran, es cierto, en un género más de dos especies, así como estas muchas especies tampoco pueden tener entre sí la relación señalada. Es esto la impotencia de la naturaleza consistente en no poder guardar ni reproducir el rigor del concepto y perderse en esta multiplicidad sin concepto, ciega. Podemos *admirar* la naturaleza en la multiplicidad de sus géneros y especies, pues la admiración es *sin concepto* y su objeto es *das Vernunftlose*. A la naturaleza, por ser el ser fuera de sí del concepto, le está libremente dado el explayarse en esta diversidad, como el espíritu, aunque tiene el concepto en la forma del concepto, también se engolfa en el imaginar y se desparrama en una infinita multiplicidad de imágenes. Los muchos géneros y especies de la naturaleza no tienen que tomarse por nada superior a las arbitrarias ocurrencias del espíritu en sus imaginaciones. Ambos muestran, sí, por doquier, huellas y sospechas del concepto, pero no lo reproducen en copia fiel, por ser el lado de su libre ser fuera de sí; él es la potencia absoluta justo porque puede abandonar libremente su distinción a la forma de la diversidad independiente, de la externa necesidad, contingencia, arbitrariedad, opinión, la cual no tiene que tomarse, empero, por nada más que por el lado abstracto de la *nihilidad*." (II 247s.) Y prosigue, impertérrito, el desarrollo de la categoría. Pero el irracional aquí topado ¿quedará levantado en la Idea absoluta? ¿No es el sentido de lo que se dice de él, que no quedará levantado ni en la Naturaleza, ni en el Espíritu mismos? (*Cfr.* en la exposición de "La división" las pp. 462-464. El "*instinto* de la razón" a que se refiere el aparte final no parece mejorar la situación –aún prescindiendo lo curioso de un *instinto* de la *razón*.) En la exposición de "La definición", ya no se trata de los géneros y especies sino de las "instancias" o ejempla-

res singulares contrarios al concepto según su definición, como por ejemplo, el monstruo que es un ser humano acéfalo (II 456s.) De estos casos de lo irracional es lo decisivo que su comparecencia no es paso del desarrollo de las categorías en medio del cual comparecen, sino una emergencia incidental que hubiera sido más propio de una de las "Notas ".

Los anteriores casos bastan, sin duda, para imponer una indagación sistemática de lo irracional en la *Lógica*. Tal indagación debe hacerse ante todo conforme al concepto mismo de la razón y de lo racional que sea el de la *Lógica*, y al correlativo concepto de lo irracional, para juzgar la *Lógica* con sus propios criterios; pero no debe limitarse a ello: debe hacerse además conforme a los conceptos de lo irracional de la tradición filosófica, en la cual están insertas las filosofías y los críticos de ellas, que por lo mismo tienen el derecho de juzgarlas también con los criterios ajenos a ellas –en contra de la idea muy corriente de una crítica *puramente* inmanente, imposible, dado que nadie puede juzgar nada sino desde sí mismo... En esta nota no puede llevarse *la indagación* misma *a cabo*, sino únicamente indicarse los conceptos que deben dirigirla y los resultados obtenidos y probables.

Con ser el concepto de la razón el concepto que es *para* la *Lógica*, no es *en* ella tema de ninguna subdivisión dedicada a él como tal, sino sólo objeto de pasajes diseminados a lo largo de la obra. Estos pasajes caracterizan la razón en relación con el pensar o el pensamiento, el entendimiento, el concepto, el raciocinio y la Idea absoluta (I 6s. –Prólogo a la 1a. ed.–, 26s. –Concepto general de la Lógica–, 110s. –"La *Bestimmung* del hombre es la razón pensante ..." –II 213ss. Del concepto en general–, esp. 227ss., 250ss. –El concepto especial–, 308ss. –el *Schluss*–, 483ss. –La Idea absoluta–, esp. 498). Pero hay que cotejar otros pasajes referentes más expresamente al conocer o conocimiento y la verdad (esp. 429ss. –La idea del conocer– y más esp. aún 439ss. –La idea de lo verdadero). Y que tomar en cuenta la exposición del *Grund* (II 63ss.), el fundamento o razón suficiente, no sólo por las relaciones históricas y conceptuales entre esta razón y la facultad racional, sino por lo dicho acerca de la marcha de la *Lógica* como marcha de *Begründung* o *Grundlegung* en la nota sobre las recurrencias en la *Lógica*. Según la concepción de la razón peculiar de la *Lógica*, lo racional sería, en general, lo concebido o conceptuado por cualquier categoría, pero, más especialmente, lo "concebido" o "conceptuado" por las categorías del Concepto, y, dentro de esto, lo "raciocinado" o concebido o conceptuado por las categorías del *Schluss*, y con todo rigor, únicamente lo "ideado" por la Idea absoluta; y lo irracional, correlativamente, lo no concebido o no conceptuado

todavía por una categoría o por categorías *posteriores* a otras –pues no hay nada no concebido o conceptuado siquiera por las primeras, el ser y la nada–, o por las categorías del Concepto, lo todavía no raciocinado por las del *Schluss* y lo todavía no ideado por la Idea absoluta –sin que haya nada irracional así sino en lo abstracto, pues en *la* concreción real está ya todo concebido o conceptuado por todas las categorías, inclusive la Idea absoluta. Mas lo irracional en este sentido resulta ambiguo, conforme a lo ya dicho: la cuestión es precisamente si a lo no concebido o conceptuado, no raciocinado, o no ideado, por anterior a una conceptuación, a la raciocinación o a la ideación de ello, puede reducirse todo lo irracional presente, más o menos o bajo una u otra forma, en la *Lógica*. Y es para solventar esta cuestión para lo que resulta indispensable recurrir a los conceptos de lo irracional de la tradición filosófica.

Si la razón es, en su sentido al par más propio y más lato, la facultad del pensar conceptual y discursivo, lo *irracional* se entiende en varios sentidos. Lo *antirracional* es lo que en el orden mismo de la razón es contrario a lo racional en sentido estrictísimo de lo verdadero formal o materialmente: lo contradictorio y antinómico, lo paralogístico y sofístico, lo falso, lo erróneo. Lo *infrarracional* es lo perteneciente a órdenes distintos del de la razón dentro del gran orden de lo empírico que se conciben como de nivel o rango inferior al de la razón. Esto es, ante todo, lo sensible, en el sentido de lo sensorial y en el de lo sentimental o afectivo, y lo activo impulsivo, instintivo..., en lo humano y en lo infrahumano, y, en lo humano, en lo individual y en lo colectivo, social e histórico; en suma, lo infrarracional animado. Y por una ampliación del sentido de esto habría, además, lo infrarracional inanimado. *Irracional* en un sentido muy preciso es lo perteneciente a órdenes distintos del de la razón, pero que se conciben como de nivel o rango igual a éste, como lo volitivo. Lo *suprarracional* es lo no aprehensible por la razón por pertenecer a un orden metaempírico en el sentido más lato o metafísico en el sentido más estricto, como el infinito. Pero la verdad es que cada uno de los cuatro grupos de lo irracional tiene dos vertientes de irracionalidad: una, de distinción de orden ontológico relativamente a la razón, y otra, de inaprehensibilidad gnoseológica, mayor o menor, por la razón. Los irracionalistas consideran, si es que no todos los órdenes distintos del de la razón, uno u otro de ellos, singularmente el de lo *irracional* en el indicado sentido preciso, como superiores al de la razón.

Pues bien, pretensión propia y suma de la *Lógica* es justamente la aprehensión de lo suprarracional por la razón. El infinito, en todas sus formas, quedaría levantado en la serie de las categorías. La aprehen-

sión del infinito matemático por la ciencia matemática sería, por obra particularmente de las notas a "La infinitud del cuanto", caso particular de la aprehensión del infinito por la razón en la *Lógica* (lo que plantea, ciertamente, el problema de cómo puedan *Notas* cooperar al levantamiento de nada en el *cuerpo* mismo de la obra). Pero cabe dudar de que la pretensión de la *Lógica* justamente en este punto –no el del infinito matemático, sino el del infinito en todas sus formas– está lograda –para todo el que contemple y juzgue la *Lógica* desde fuera de ella, pero dentro de la tradición filosófica asumida en la actualidad, o sea, desde ésta, en último término, o primero inedulible. El Hecho de que el "mal infinito" *reaparezca* en distintos lugares de la *Lógica*, da ya que pensar acerca de su levantamiento definitivo. Pero, sobre todo véase la nota al pie puesta al final de esta nota sobre lo irracional en la *Lógica*

Lo infrarracional y lo irracional en el indicado sentido preciso tiene su gran lugar propio en la *Lógica*: en los capítulos de la Objetividad –Mecanismo, Quimismo, Teleología–, el capítulo de la Vida y la subdivisión sobre la Idea de lo Bueno o del Bien en el capítulo de la Idea del Conocer. Particularmente, en el capítulo de la Vida se presentan la sensibilidad, el sentimiento, el dolor, el impulso (II 421ss.), y en la subdivisión de la Idea del Bien la voluntad (II 478s.). Como es natural en la *Lógica*, se presenta todo ello en una notoria abstracción del lado sociohistórico. Pero todo ello es parte del desarrollo de determinadas categorías o estaría racionalizado –hasta donde el desarrollo mismo sea admisible con arreglo a la Lógica hegeliana y a la no hegeliana (el intento más general y enérgico de racionalizar dialécticamente lo negativo está, sin embargo, en una Nota: la 1a. de la Contradicción, II 54ss.). Esta reserva da paso a lo siguiente.

Racionalizar lo antirracional es pretensión tan propia de la *Lógica* como su pretensión suma. La contradicción es no sólo una categoría de cuarto rango, sino una de aquellas que articulan la serie entera de que ella es miembro. El levantamiento de las antinomias kantianas por aceptación de tesis y antítesis en una síntesis es empeño repetido de la *Lógica* en distintas coyunturas (acerca de las cuales es pertinente plantear también el problema de la relación entre las notas y el cuerpo de la obra). La falsedad y el error, en general, se reducen a la verdad *parcial* o anterior, a la concreción total o integración en la verdad del Todo. Pero ¿ha aplicado Hegel esta su concepción general de la falsedad y el error a los errores particulares, concretos, de la historia, singularmente de la filosófica, y a su propio *errar* –en forma convincente para el contemplador y juzgador actual? Porque, además de lo irracional presente en la *Lógica* como *objeto* expreso de ella o *supuesto* tácito o

inconsciente para el autor, *tiene* que haber lo irracional presente en la *Lógica* como errar o yerros del *sujeto* autor en su discurso categorial, racional y dialéctico —a menos que este discurso sea irreprochable y convincente para toda lógica y toda filosofía. Que Hegel hable, por ejemplo, de la "sofistería" como lo hace (I 92s., II 88), no le pondría en aprieto alguno, bastándole aducir su concepción de las filosofías en la historia como la serie de errores-verdades parciales constitutiva del último de los ciclos del Todo según su sistema, en el que justamente se cierra el ciclo de todos los ciclos. Pero ¿y *su propio* errar y *sus propios* yerros? ¿O, no los hay? ¿O, si los hay, los ha levantado? . . . ¿O es ni siquiera consciente de ellos?. . .

Sería notable comprobar que el número de los irracionales presentes en la *Lógica* aumenta a medida que aumenta la concreción, en razón inversa de la disminución de las Notas: al aumentar la concreción, iría disminuyendo lo dejado fuera por la abstracción y aumentando lo irracional, que pasaría de presentarse en las Notas a presentarse en el cuerpo de la obra. En todo caso, es notable que precisamente en las categorías de la Subjetividad, ya algo en las del Concepto, más aún en las del Juicio, pero sobre todo en las del *Schluss*, se presenten *expresamente* irracionalidades como, por ejemplo, la "contingencia" y "arbitrariedad" (II 315ss., 345s., 347s.) en las formas del *Schluss*. Y es dudoso que el levantamiento de ellas (II, 335, 345) sea satisfactorio —o que tal sea, en general, la derivación *dialéctica* que la *Lógica* hace de las clases tradicionales de juicios y raciocinios unas de otras; pieza, por lo demás, notabilísima como ejemplar de la manera de proceder Hegel con su método. En el manejo de éste hay que consignarle desde cuánto consignándosele fue en las anteriores notas sobre las Notas y el cuerpo de la obra, la jerarquía de las categorías, las recurrencias y la circularidad, hasta, por un lado, los cambios en la serie de las categorías entre la gran *Lógica* y las "Lógicas" de la *Propedéutica* y la *Enciclopedia*, y, por otro lado, el emplear "recursos" como, no sólo los más violentos saltos conceptuales, cuya violencia los hace tan grandiosos como arbitrarios son, sino incluso puros y prolongados verbalismos, ambigüedades y juegos de palabras de efectos más o menos felices, lo que no coincide por fuerza con más o menos aceptables "lógicamente". De juegos de éstos, que preludian los procedimientos llevados al paroxismo por Heidegger, pero empleados con pura gracia idiomática por Unamuno y por García Bacca —y por éste hasta con salero—, sirva de ejemplo el de *Gattung* y *Begattung* en II 428s. Que es parte, final, de "El género", que con el anterior "Proceso vital" puede servir de ejemplo de otra cosa: léase atentamente esta "fenomenología" y

estímese hasta qué punto no es verbalista. De ambigüedad, es el caso más importante el probable de *Wesen*.

Lo irracional subjetivo en la *Lógica* es todo lo que hay en ella debido a no ser ella el pensamiento divino, sino el hegeliano o un pensamiento humano, demasiado humano. Los supuestos existenciales de la *Lógica* no están levantados en ella misma.

La única manera ajustada a su sistema que hubiera tenido Hegel de racionalizar tales irracionalidades subjetivas de su sistema, era la de aplicar también a ellas su concepción del error como verdad parcial, presentándolas como momentos del último tramo del desarrollo dialéctico del espíritu que sería la evolución intelectual de él mismo, Hegel. Éste estaba obligado a explicar retrospectiva, o circularmente, por su *Lógica*, no sólo la fenomenología del Espíritu, sino hasta su propia biografía. Sólo que ello hubiera implicado una conciencia de sí que hubiera dado psicológicamente al traste con la lógica del saber absoluto.

Parece, en conclusión, que la razón, ni siquiera dinamizada y concretada (tampoco como razón vital e histórica), podría dar razón de todo. La naturaleza que se niega al hombre sería la historia paradójica de un soberbio afán de dar razón de todo lo que acaba en humilde reconocimiento autocrítico de la imposibilidad de darla.[5]

[5] Uno de los participantes en el seminario, el señor Alejandro Rossi, resolvió hacer de lo irracional en la *Lógica* el tema de su tesis de Maestría en Filosofía, unánimemente aprobada *magna cum laude* por el jurado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y de próxima publicación por esta última. La tesis, después de exponer en un primer capítulo los conceptos de razón como totalidad y como verdad y de racionalidad en la *Lógica*, y en un segundo capítulo el concepto de razón como fundamento, estudia en un tercer capítulo "la presencia de lo irracional o las relaciones entre lo racional y lo irracional". El señor Rossi sistematiza lo irracional presente en la *Lógica*, reduciéndolo a tres tipos de los que encuentra los mejores ejemplos respectivos en el mal infinito, el número y el silogismo. Sus "conclusiones" vienen a parar en el problema que podría formularse en estos términos: lo irracional presente en la *Lógica* es la presencia en ésta de la historia no levantada, no racionalizada por ésta o irreal; o en estos otros términos: la relación entre la *Lógica* y la historia —singularmente de la filosofía— es la relación entre la razón y lo irracional, la realidad total y una realidad parcial.

EL SER EN HEGEL

Hay en Hegel por lo menos tres "seres": el ser de que va a tratarse aquí, y es el ser calificado por Hegel de "inmediato" e "indeterminado", porque los otros dos "seres" son los calificados respectivamente de "mediato" y de "determinado". Y a propósito, *calificar* un ser de "inmediato" e "indeterminado", ¿no será *determinarlo*? Es posible que a semejante pregunta respondiera Hegel diciendo algo semejante a lo que dice cuando afirma que el ser inmediato e indeterminado, que es también, segun él, el ser sin ninguna cualidad, puede considerarse, empero, como teniendo la cualidad de la indeterminación: el ser indeterminado tendría a lo sumo la determinación de la indeterminación, la determinación única de no tener ninguna otra determinación. Una respuesta como ésta no embarazaría, probablemente, al filósofo por excelencia de la dialéctica, de la unidad de lo contradictorio.

De los dos "seres", el mediato y el determinado, éste es anterior al otro en la serie hegeliana de las categorías. El ser determinado es el *Dasein*, término de difícil traducción, ya que la traducción "existencia" debe reservarse precisamente para el ser mediato, que en Hegel es, en efecto, la *Existenz*. Por ello se traducirá de aquí en adelante *Dasein* por "ser ahí", o bien se hablará del "ser determinado".

La *existencia* es el ser mediato porque es el ser que tiene por *Grund*, fundamento o razón de ser la *esencia*, esto es, el ser *mediato* es el ser que es *por medio* o *por intermedio* de su fundarse o tener su razón de ser en la esencia. En Hegel, la "mediatez" o "mediación" no es sino el carácter de aquello que sólo es o se conoce no directa o inmediatamente, sino por medio o intermedio o por mediación de algo anterior en el orden del ser o en el orden del conocer. No es necesario detenerse aquí en la relación entre estos dos órdenes.

El ser inmediato o indeterminado es uno de los dos "momentos" del "devenir". El otro de estos dos momentos es la nada.

Semejante "definición" o determinación del ser inmediato e indeterminado sugiere una pregunta del mismo sentido que la sugerida

por la indeterminación del ser inmediato. Este ser es también, según Hegel, indefinible, incluso indecible. Pero si fuese esto absolutamente, no podría decirse de él absolutamente nada. Por esto, precisamente, dice Hegel de él que se identifica con la nada. Pero decir de él esto es decir de él algo. Y esto no es lo único que dice de él Hegel. Éste no dice de él mucho más, pero dice de él algo más. ¿Cómo es posible, pues, decir algo, por poco que sea, de lo indecible? ¿Cómo es posible definir, en el sentido que sea, lo indefinible? La respuesta a estas preguntas puede ser una respuesta del mismo sentido que la dada a la pregunta acerca de la indeterminación del ser indeterminado: del ser indecible podría decirse únicamente, pero podría decirse, que de él no puede decirse sino que de él no puede decirse absolutamente nada más que esto que acaba de decirse; del ser indefinible podría darse únicamente una definición, pero sí podría darse una, a saber, la de que no podría darse de él ninguna otra. Sin embargo, Hegel dice del ser indecible algo más que esto, entre otras cosas aquellas por las cuales puede definírselo, con perfecta autenticidad hegeliana, como "uno de los dos momentos del devenir".

Pero el sentido de esta definición no resultará completo, perfecto, hasta que se haya definido el devenir, por lo menos. Ahora bien, puede y debe anticiparse aquí que la definición del devenir no resultará completa, perfecta, a su vez, no sólo hasta que se hayan definido todas las demás categorías de la serie hegeliana, sino hasta que el sistema entero de Hegel haya llegado a su conclusión en la concreción absoluta de su concepción por él, esto es, hasta que esta concepción haya llegado precisamente a esa misma conclusión. Esto quiere decir algo. Quiere decir lo que dice Hipólito Taine: que Hegel invierte completamente el movimiento natural del espíritu.

El único punto de partida, no ya posible, sino real, efectivo, no ya de toda filosofía, sino de todo vivir, de todo ser, en el momento presente en que, únicamente, *es* en la plenitud de sentido de este término, es este mismo ser presente en cuanto tal o en cuanto *dado* con lo *dado* en él como constituyente o integrante de él. Trátese de Hegel en cualquier momento presente de su vida, de su ser, o de nosotros aquí y ahora, lo dado, para Hegel en aquel momento, para nosotros aquí y ahora, son los entes presentes para Hegel en su momento, para nosotros aquí y ahora, entre ellos Hegel mismo o nosotros mismos, en los variados modos en que pueden entes estar o ser presentes, porque la presencia no se agota en el modo de la percepción sensible externa o interna, sino que abarca también modos como los de la intuición, sea intelectual o emocional, de lo ideal, de los valores, o como los modos del recuerdo "biográfico" y de la rememoración

"historiográfica" de lo pasado, de la "previsión" individual o colectiva de lo futuro, de la "imaginación", "concepción", "presentimiento" de lo "metafísico". Pues bien, dado lo dado, dados los entes presentes en los varios modos de la presencia, cabe intentar, más de una vez se ha intentado de hecho, llevar a cabo el análisis de tales entes en cuanto tales, en cuanto entes, es decir, la determinación de aquellos ingredientes de los mismos en los que consista precisamente su ser entes o en definitiva su ser. Para no apelar ahora a otros ingredientes de los entes en cuanto tales que los mencionados en lo anterior, los entes serían entes en cuanto existentes o en cuanto uno de sus ingredientes sería la existencia; la cual sería ingrediente de los entes en cuanto tendría su razón de ser o fundamento en la esencia, o en cuanto los entes tendrían en cuanto tales por ingredientes, no sólo la existencia, sino también la razón de ser o fundamento y la esencia; la que, a su vez, sería ingrediente de los entes en cuanto sería la esencia de un ser determinado o "ser ahí"; el cual, a su vez una vez más, sería ingrediente de los entes en cuanto sería un "ser ahí" del devenir; el cual, a su vez, pero esta vez por última vez, sería ingrediente de los entes en cuanto sería el devenir del ser y de la nada; o lo que es lo mismo, que los entes en cuanto tales tendrían por ingredientes, no sólo la existencia, el fundamento o razón de ser y la esencia, sino también, y cada vez más decisivamente de su ser entes, de su entidad, cada vez más radicalmente, el "ser ahí", el devenir, el ser y la nada, y ya más... nada.

Pero una vez arribado el *análisis ontológico* a tal *término*, cabe invertir los términos, o reconstruir *sintéticamente* los entes analizados o "destruidos", *principiando* por el ser y la nada, y siguiendo por el devenir, el "ser ahí", la esencia, el fundamento o la razón de ser, la existencia..., hasta terminar –en el punto de partida, en lo dado para Hegel mismo en su momento, con Hegel mismo dado actualmente para sí, con Hegel mismo concluyendo actualmente de concebir todo lo anterior o su sistema, o con nosotros mismos aquí y ahora, leyendo yo ahora *estas palabras* y oyéndolas ustedes.

Lo que pasa, lo que ha pasado es que distintos filósofos han *pensado* que parten de distintos entes y distintos ingredientes de los entes y, como consecuencia, han principiado y terminado también por distintos entes e ingredientes de éstos. Aristóteles y los aristotélicos pensaron y siguen pensando que parten de los entes que son las sustancias naturales o de su movimiento o devenir, o bien del ente en general, o incluso del ser en general (como piensa hacerlo también Lavelle); y terminan y principian en el Acto o el Ser. Los idealistas modernos y contemporáneos piensan que parten del ente que es la conciencia o el pensamiento humano individual o de la conciencia o el pensa-

miento en general, o bien de su intencionalidad o de su aprioridad gnoseológico-ontológica, punto de partida que no puede menos de ser simultánea o idénticamente su principio. Los existencialistas, desde los *avant la lettre*, piensan que parten del ente que es el hombre o de su "existencia", o bien de los entes que son el "ente en sí" y el "ente para sí", y alguno no logró terminar en el ser en general, mientras que otro termina en aquellos mismos "ente para sí" y "ente en sí". Un Hartmann propugna partir de los entes de toda especie, pero antes de tratar del ente real y del ente ideal trata del *Dasein* y *Sosein* de todos los entes. Hegel piensa que parte de la sensación, termina en el saber absoluto, principia por el ser inmediato y termina en el término de su propio sistema.

Todos ellos "piensan" que parten de lo dicho en cada caso, pero *en realidad* parten de lo único de que pueden partir, según lo antes expuesto: de la situación concreta y actual de su ser en el momento presente de éste. Luego, piensan que parten de uno u otro ente o entes de los dados en tal situación, o de uno u otro de los ingredientes de estos entes. Y terminan, principian y vuelven a terminar en donde sea. La mejor ilustración de esto que acaba de decirse, mejor que todas las que representan los filósofos mentados en el aparte anterior, por la cual no se la incluyó en él, sino que se la reservó para éste, es quizá la que ofrece Descartes, que parte, de hecho, de aquella situación en que *se encontró*, *sin buscarla*, de aquella situación verdaderamente *dada*, pues, en que le parece que debe proceder a deshacerse *semel et simul* de todas las opiniones recibidas que encuentre en sí, como dados, ellas y él, en semejante situación misma; y que, después de pasar por la duda metódica, termina en el *cogito*, para principiar por él y terminar al cabo en la extensión de la cual es un modo la de su propio cuerpo.

Pero si lo anterior fuese todo exacto, el punto de partida forzoso sería la situación dada del que parte de ella... Un término de arribada, pero pasajero o transitorio, o simplemente *nuevo* punto de partida, serían los entes dados o presentes. Y el ser y la nada, si éstos lo fuesen, serían el término final –del análisis ontológico de los entes y principio de la reconstrucción sintética de éstos cuyo término final, ahora verdaderamente final, sería la situación punto de partida. Pero no es evidente sin más que los términos intermedios entre la situación dada, los entes presentes, el ser y la nada y la situación de partida constituyan *una* serie, de tal forma que resultase ametódico no seguirla: se divisa la posibilidad de que constituyan *varias* series, aunque fuesen convergentes todas en los solos ser y nada, de tal forma que resultase metódicamente posible empezar y continuar por unos u otros térmi-

nos y forzoso seguir sucesivamente estas distintas series, cualquiera que fuese por lo demás el orden preferido entre ellas. Mas aunque no hubiese tal variedad de series, sino tan sólo la serie única, aquí, que se trata simplemente de exponer "el ser en Hegel", bastará "partir" de la afirmación hegeliana de que no hay ente –ni pensamiento– alguno en cuyo seno no sean radicalmente el ser y la nada. O, con más rigor, va a partirse de los entes en cuanto devinientes o del ingrediente de los entes en cuanto tales que es su devenir. "Partiendo", pues, del "dato" del devenir de los entes, muy poco mediatamente o casi inmediatamente, se reconoce que el devenir de los entes implica el ser y la nada.

Pero los implica como "momentos". Hegel mismo dice o viene a decir cómo este término de "momento" *no* tiene en él el sentido *temporal* que tiene más corrientemente en español, sino un sentido figurado del sentido *mecánico* que responde al latino etimológico y que tiene en una frase española como la de "cosa de poco momento". Este sentido figurado es el de ingrediente de peso, de importancia. Y en efecto, el ser y la nada son ingredientes de tanta importancia del devenir, que son las condiciones de la posibilidad misma del devenir, sin las cuales éste no puede ser, no sería.

No hay que representarse, pues, *fundamentalmente* la integración hegeliana del devenir por el ser y la nada como la *sucesión* –temporal, naturalmente– de un ser o una nada inicial, una nada o un ser subsiguiente o consecutivo, otro ser u otra nada subsiguiente o consecutiva a la nada o al ser anterior y así sucesivamente. *Fundamentalmente*, hay que representarse la integración hegeliana del devenir por el ser y la nada como una *complexión* mutua de éstos, consistente en que el ser *no es* nada y la nada *es* ser, o en que el ser no es ser puro, sino ser "nihilificado" –por la nada, claro– o limitado, digamos para sugerir mejor aquello de que se trata, por la nada, y nada "entificada" –por el ser, no menos claramente– o limitada, repitamos para lo mismo –por el ser. O que no se trata de un ser puro, porque se trata de un ser que, por *no ser* nada, es precisamente vacío de toda determinación ulterior a él, y por lo mismo parece in-finito; ni se trata de una nada pura, porque se trata de una nada que, por *ser* el ser, no sería precisamente vacía de toda determinación, sino que tendría por contenido el ser –vaciado por ella misma, al ser así en complexión con él, de toda determinación ulterior de él, por lo cual ella misma, tal nada, parecería no in-finita...

Pero si el ser y la nada así mutuamente en complexión son *fundamentalmente* el ser, la nada y la complexión *intemporales* que acaba de parafrasearse, o interpretarse, los tres serían la condición de posibilidad de la *ulterior* sucesión temporal ser o nada –nada o

ser —ser o nada... O dejar de ser viniendo a no ser —dejar de no ser viniendo a ser —dejar de ser viniendo a ser... *Sucesivamente* o en el tiempo. *Esta* sucesión temporal no es, cuidado, el *Entstehen* y *Vergehen* de que habla Hegel como de momentos, también, del devenir y que se traducirán aquí por "surgir" y "pasar". Estos surgir y pasar, "inmediatos" al ser y la nada, por un lado, y al devenir, por otro lado, son *anteriores* aún a la sucesión temporal *ulterior*, pues, también a ellos. "Surgir" y "pasar" son los términos denotativos, respectivamente, de la intemporal complexión de la nada por el ser y del ser por la nada, pues al ser la complexión de ambos *mutua*, es una relación de dos direcciones o sentidos. Surgir no es, pues, venir de una nada *anterior* a un ser *posterior*. Pasar no es venir de un ser *anterior* a una nada *posterior*. Surgir no es venir de la nada a ser. Pasar no es dejar de ser —en la nada. Surgir y pasar no son creación de la nada y aniquilación entendidos temporalmente —si es que pueden entenderse temporalmente... Surgir es *ser no siendo* —nada, término que a continuación del anterior resulta pleonástico. Pasar es *no ser siendo* nada más que esto, ser no siendo..., en mutualidad o circulación —infinita. Surgir y pasar son, en suma, los dos aspectos complexos que el análisis ontológico reconoce en el fondo último de un ente deviniente en cuanto tal. Un ente deviniente en cuanto tal es *en último término* un ente que es *no siendo aún nada* y que por lo mismo *no es aún nada siendo* sólo ser no siendo aún nada... "Aún", es decir, considerado haciendo analítica abstracción de lo que es más determinada y concretamente "encima", a saber, "ser ahí", esencia, existencia... y, entre esto, temporal a un ente que no es aún, temporalmente, lo que será, como no es ya, temporalmente, lo que fue.

Se ocurre pensar que, a pesar de todo, haya como cierto primado del ser sobre la nada. Porque, después de todo, un *ente* ¿no *es*, fundamental, primariamente? Por muy *nihilificado* que sea su ser, ¿no es éste un ser, tan fundamental o primariamente, como para poder ser nihilificado y calificado de tal? ¿No es el ser lo sustantivo y sólo adjetiva la nada? ¿No principia el mismo Hegel por el ser? —Al menos, no es esto lo que, sin duda, piensa Hegel. Para éste, la nada no es simplemente algo así como la adjetiva limitación o el límite de un ser limitado, pero dentro de su límite, por decirlo así, pleno de su propio ser, de sí mismo, por indeterminado, por vacío *de lo demás*, que tal ser aún sea. Para Hegel, la nada es la indeterminación o vacuidad misma de semejante ser; tan lo sustancial mismo de éste, cabe decir, que si no fuera esto, el ser no sería el ser que es, el ser indeterminado o vacío aún de toda determinación ulterior. Si el ser fuese, por mínimamente que fuese, prior a la nada, ésta ya no podría sobrevenirle

nunca, sobrevenir nunca. Se tendría, sería sólo el ser puro, absoluto, de Parménides. Si lo dado son entes finitos, éstos implican un *ser nada* más que nada o que ninguna otra cosa en su raíz misma, en la raíz misma o principio de todo lo ente.

Con su concepción del ser como el otro momento, con la nada del devenir, Hegel no hace otra cosa, en definitiva, que poner analíticamente de manifiesto la estructura ontológica radical, pre-temporal en el orden de la abstracción analítica y de la inversa concreción sintética, de lo ente en cuanto integrado por entes –basta decir, pues la pluralidad de su totalidad implica ya la finitud de cada uno individualmente. Esta estructura radical es precisamente la que hay que esforzarse por concebir con él, con Hegel, mediante el concepto de "no *ser nada*" más que este mismo no ser nada más..., fórmula permitida a la sintaxis española y tan feliz que sugeriría una primacía del no ser o de la nada que sin duda no hay que tomar al pie de la letra o en serio, pero que puede tomarse como antídoto del inclinarse a reconocer la primacía del ser rechazada en el aparte anterior.

Que sea difícil semejante concepto o concepción, no sería razón suficiente para repudiarla, aunque sin duda lo es para plantearse la cuestión de la inclinación a reconocer la primacía del ser y de la razón de ser de esta inclinación. Sólo en esta razón de ser podría haber una suficiente para repudiar la concepción hegeliana. Quizá por algo principia por el ser el propio Hegel. Quizá sea sólo por "tradición", pero ésta tendría su razón de ser...

El tema era "el ser en Hegel". El desarrollo del tema hasta aquí ha consistido en hablar de la nada y del devenir tanto como del ser. No podría menos de ser así, a consecuencia de la interpretación expuesta del sistema de Hegel como un análisis ontológico de los entes en cuanto tales reconstruido sintéticamente. Pero desde aquí va a hablarse del ser ya preferentemente, si no exclusivamente, lo que es imposible en virtud de la complexión del ser con la nada en el devenir.

El ser inmediato es, *ante todo, lógicamente*, esto, inmediato. Pero es inmediato porque se principia por él después de haber llegado a él partiendo, ni siquiera de la sensación, sino de la situación que movió a Hegel a pensar en "partir" de la sensación. Por medio del orden del conocer se reconoce que del orden del ser es el principio o lo inmediato el ser mismo.

El ser inmediato es el ser indeterminado interna y externamente, es el ser sin distinción interna y que no se distingue –de nada. En especial, es indeterminado relativamente a la esencia, que asume en sí el segundo de los tres grandes estratos de ingredientes de los entes en cuanto entes. El tercero es el asumido en el concepto. Concepto,

esencia, ser son los tres grandes niveles en la excavación de los entes en cuanto entes. –Por ser el ser inmediato un ser indeterminado e indistinto como lo es, es también igual sólo a sí mismo, sin ser desigual –a nada. Por lo mismo carece de toda cualidad, salvo, si se prefiere, considerar como su única cualidad la de la indeterminación misma. En especial, resulta, pues, indeterminado y sin cualidad relativamente a la determinación o la cualidad, que es, dentro del estrato ontológico asumido por el ser mismo el más profundo de los tres subestratos. Los otros dos son la cantidad y la medida. –Por lo mismo, aún, este ser es irreflejo, que en Hegel es decir que no está en ninguna relación "objetiva" de ida y vuelta con –nada. Por lo mismo, una vez más, es no sólo indefinible, sino indecible o inefable. Por lo mismo, en fin, pero esta vez no propia, sino figuradamente, es vacío.

Mas por ser indeterminado o no distinto de nada, no desigual a nada, sin ninguna cualidad y sin ninguna relación con nada, vacío, indefinible e indecible como la nada, es la nada –sin ser la nada. La identidad, la unidad del ser y la nada no es total o absoluta, sino parcial o relativa, porque consiste justamente en la relación mutua de cada uno con el otro, en la complexión de cada uno con el otro, por el otro. Por esto el ser no es en sí ni por sí solo, sino sólo en su complexión con la nada o en y por el devenir. El ser no tiene realidad o verdad sino, con la nada, en el devenir. Por eso éste es la verdad o la realidad del ser –y de la nada.

Pero, en rigor, esta misma verdad o realidad en el devenir o del devenir no es plenaria. Porque el devenir mismo no tiene realidad sino en la categoría subsiguiente –y así sucesivamente. Por lo cual el ser no tiene realidad plenaria sino en la única realidad plenaria: los entes concretos en la totalidad de lo ente. Toda realidad y pensamiento –entiéndase: toda realidad plenariamente real o verdadero, todo ente concreto, y todo pensamiento plenariamente verdadero o real, todo pensamiento concreto– tiene por raíz última o primera el ser –y la nada. Por lo mismo, sólo en los entes concretos y en los pensamientos concretos –que son también una especie de entes concretos –tiene plenaria verdad y realidad el ser –y la nada. Por lo mismo, en fin, sólo sometiendo lo concreto a la abstracción se llega, en la raíz de lo concreto, al abstracto ser –y nada. Pero por abstracto que sea el resultado de semejante abstracción, justo por ser el resultado de semejante abstracción, esto es, de una abstracción consistente de ir tajando rebanadas, por decirlo así, en la realidad concreta, tampoco la última rebanada carece de realidad ni verdad y por eso el ser puro no es, empero, un puro ente de razón. (A propósito: ¿caben en el sistema de Hegel puros entes de razón?)

Ahora bien, arribada la abstracción al ser –y la nada– ¿en qué consiste, con toda precisión, la aprehensión del ser mismo –y de la nada misma? ¿Aprehende un puro concepto el ser –y la nada? Parece que sin duda, pero el concepto ¿no conceptúa o concibe aquí una intuición del ser? –qué "aquí", si cualquier concepto sin intuición es ciego... La respuesta cabal a estas preguntas se da en uno de los pasajes finales de este escrito.

El ser real el ser –y la nada– solamente en la raíz de los entes concretos y devinientes, pero sí en esta raíz, es lo que ilustra Hegel soberbiamente con la imagen de la luz y las tinieblas. La realidad fenoménica es un claroscuro en que los ojos del filósofo disciernen la luz y las tinieblas que forman con su complexión el claroscuro mismo y que no son sino en éste y en cuanto lo forman con su complexión. Interpretando: jamás nos encontraremos, no ya con la nada, pero tampoco con el ser como un ente entre los entes: el ser es trascendente a todos los entes, a todo lo ente –tanto como la nada; pero jamás encontraremos el ser sino en el fondo de los entes, aunque lo encontraremos en el fondo de todos ellos: el ser es inmanente a todos los entes, a todo lo ente –como no menos entrañablemente lo es la nada.

En Hegel no hay más realidad que la fenoménica, en el sentido de que hasta el ser –y la nada– es inmanente a ella; pero el sentido en que el ser –y la nada– es trascendente a la realidad fenoménica es el único sentido en que tiene alguno el término de "metafísico" en Hegel.

Tal es la ontología de Hegel en el sentido más estricto que puede darse al término "ontología", aquél en que cabe aplicarlo, no a la teoría de la constitución ontológica íntegra de los entes o a la teoría de todas las categorías, sino a la teoría exclusivamente de la categoría del ser.

Hegel da a esta su "ontología del ser" un alcance paradójico –al menos, por lo pronto– y que parecería invalidar algo fundamental entre lo dicho aquí hasta ahora. Aquí, en efecto, se dijo anterior, repetida y fundamentalmente que es el tratarse de entes *finitos* lo que requiere que su ser sea radicalmente el ser en complexión con la nada. Ahora bien, Hegel aplica expresamente su ontología del ser a Dios mismo. Hasta el ser de Dios sería, según él, un ser en complexión con la nada –con la nada de que el Dios creador crea todos los demás entes. Pero –¿es que es la idea del Dios creador la idea hegeliana de la Divinidad?... Sabido es que no. Luego la expresa aplicación que hace Hegel de su ontología del ser a Dios, habrá que entenderla en el sentido de que hasta el ente divino de cualesquiera *otras* concepciones, sería, en contra de la letra de estas concepciones, en "realidad", un ente cuyo ser sería en complexión con la nada. Pero aún entendida así la aplicación, o justo

por entenderla así, subsistiría la cuestión de la congruencia de la concepción hegeliana de la Divinidad con la ontología hegeliana del ser. Es una cuestión que parece apretadísimamente relacionada con esta otra cuestión: la de la contingencia y la necesidad dentro del sistema de Hegel.

Lo ente todo es en la raíz ser y nada. ¿No equivale esta afirmación a la definición universal de la contingencia, aplicada a todos los entes, sin exceptuar ni al divino? ¿Cómo, entonces, cada uno de los entes necesario en su concreción en el todo necesario y divino? ¿Basta la dialéctica de la unidad de lo contradictorio para salir de esta aporía de la contingencia y la necesidad?... Preguntas éstas que sólo pueden responderse en vista del sistema concluso de Hegel. Hasta entonces, pues.

Expuesta la ontología hegeliana del ser con su alcance todo, queda confrontarla con las demás ontologías reales y hasta posibles, o en definitiva situarla históricamente, o entre las posibilidades reales de la ontología humana, o del ser del hombre en cuanto ontólogo éste o ser ontológico el suyo. Situar históricamente así las filosofías es la única manera de apreciarlas o juzgarlas, esto es, de criticarlas, a la altura del actual nivel histórico de este mismo ser del hombre.

La ontología del ser de Hegel se opondría a cualquiera otras ontologías del primado del ser y también del primado de la nada o del no ser, como la ontología quizá por excelencia del primado del devenir. Y en este sentido —"ontología" sólo sería, literalmente, las filosofías del primado del ser; filosofías del primado del no ser, si las hubiese, serían literalmente, y ellas solas tal, "medenología" o "meontología": las filosofías del primado del devenir no serían propiamente "ontología", sino, literalmente, "cinetología" o "cinematología", o "metabología", o como resultara el término a la griega más adecuado y mejor compuesto. Pero el nombre es menos importante que la cosa. Y la cosa es la confrontación o el enfrentamiento de las filosofías de los respectivos primados del ser, la nada y el devenir —o la confrontación o el enfrentamiento de éstos mismos.

En el principio ¿fue el ser, o la nada, o el devenir? O, en el principio ¿es el ser, o la nada, o el devenir?... Enticismo, nihilismo, movilismo...

Desde Parménides, por lo menos, hasta el materialismo dialéctico que es ideología de una de las dos grandes potencias terrestres que se enfrentan en estos nuestros días, la tradición es enticista. En el Cristianismo, que sigue a Aristóteles en la prioridad del acto a la potencia, el principio no es la nada de la que crea el mundo Dios, sino Éste.

En cambio, resulta muy dudoso que haya habido o haya nihilistas auténticos, radicales, de principio. Al menos, ninguno de aquellos que se vienen a la memoria como candidatos al según toda apariencia

terrífico título, resulta "merecerlo" inconclusamente. No, sin duda, ningún sofista ni escéptico de la Antigüedad ni de edades posteriores, ni el bromista Gorgias, ni el humorístico Sánchez, porque sus negaciones del conocimiento no son radicales y sus negaciones del ser no son serias. ¿Nietzsche, entonces? Pero el nihilismo de Nietzsche ¿es el nihilismo de Nietzsche o el nihilismo de la cultura moderna, denunciado y condenado precisamente por Nietzsche? Esto sugiere que nihilista bien pudiera serlo la cultura moderna –pero la cuestión es la de quién sea el portavoz de su nihilismo. En los últimos lustros se ha pensado muy generalizadamente que había venido a serlo Heidegger. Pero he llegado por mi parte a la convicción de que Heidegger no se ha complacido en exhibir descompuesta con minuciosidad y prolijidad que son un colmo en el refinamiento de detalles la nihilidad del hombre, más que para insinuar en ella la condición de posibilidad de una Infinitud que sin duda no sería la de la nada. Ah, pero Sartre, el existencialista declaradamente ateo, el del problema de la nada como primer problema de la filosofía... –Él menos que nadie. Porque ateísmo no es nihilismo más que para quienes identifican el ser con el Ser divino. Y, por lo demás, y es lo decisivo, en Sartre, primero, es radical un ser, el ser en sí, y encima este ser se parece hasta la confusión nada menos que al de Parménides; segundo, la nada es una especie de juego del hombre con una serie de burbujas vacías que lleva consigo y lanza contra el ser en sí sin resultado alguno; y tercero, Sartre sostiene expresamente el primado del ser sobre la nada, en contra de la que le parece primacía de la nada sobre el ser en Heidegger, con lo que viene a sobrar todo lo anterior. Pero de los epicureos se cuenta que morían convencidos de que tras la muerte no había nada, sólo que habría que contar que para ellos era el principio de todas las cosas la nada *post mortem* y no la vida placentera *ante mortem*. Total, que el nihilismo parece estar esperando todavía su filósofo. En cuanto al movilismo, los nombres de Heráclito en un cabo de la historia de la filosofía y de Bergson en el otro se ocurren en seguida. Pero también aquí tengo mis dudas. No de que Heráclito hable oscuramente de un devenir, ni siquiera de que hable, más oscuramente aún, de un devenir de unos contrarios a los otros; sí, de que hable, aunque fuese con la máxima oscuridad, del ser y de la nada como los contrarios radicales del devenir. Por lo que hace a Bergson, si él no es un filósofo del movilismo, el filósofo por excelencia del movilismo, no se comprende quién pudiera serlo. Y sin embargo, lo cierto es que el devenir bergsoniano, la evolución creadora, puesto que Bergson niega tal como se sabe la nada, no puede consistir en la complexión del ser y la nada, ni en efecto consiste en ella, sino que consiste en la substitución de un

orden por otro, mas un devenir que no consista en la complexión del ser y la nada ¿será radicalmente un devenir o un contrasentido en las raíces?... ¿Será Hegel el único filósofo del movilismo?...

Pero si, como antes vino a decirse, más que las filosofías importan el ser, la nada y el devenir mismos, menos aún que el enticismo, nihilismo y movilismo mismos importan los filósofos.

¿Qué pensar del enticismo, nihilismo y movilismo, del ser, la nada y el devenir mismos? ¿Qué posición tomar relativamente a ellos?

¿Podrán responderse estas preguntas por vía de argumentación, en último término de "concepción"?

El hecho de que *la* tradición sea el enticismo parece prueba de que el primado del ser es más concebible que desde luego el de la nada, pero también incluso que el del devenir. Pero ¿será cierto que es menos concebible la creación que la aniquilación? —porque de esto se trataría: de que sería menos concebible que de nada proceda algo que no que algo se vuelva nada. Pero, en verdad, tan inconcebible como sacar de la nada algo es meter algo en la nada... Aparte de que los hombres no piensan lo que piensan puramente en virtud de razones de la razón pura, sino que quizá en la mayoría de los casos piensan lo que piensan en virtud de cualquier cosa menos razones de la razón pura...

Los hombres se aferrarían al ser (lo que llama Heidegger "comprender" el ser), porque tienen la intuitiva emoción de su "existir" o "ser expuestos" a no ser, porque intuitivamente sienten la moción de su ser fluctuante sobre el no ser, zozobrante en el no ser —y ser sería el aferrarse a sí mismo, ser sería tender a perseverar en sí por encima del no ser. El verdadero nihilismo sería "consentir en no ser", ceder al no ser, ser suicida por *tedium vitae*. Pero ¿es que no va a caber consentir en devenir —en la propia naturaleza, si ésta es ese zozobrante fluctuar mismo? ¡Contentamiento con la propia condición!

Qué clase de filosofía se tenga depende de qué clase de hombre se sea —ahora bien, la mayoría de los hombres se aferran al ser, no consienten en no ser, lo más mínimo, son unamunescos —y por lo mismo Unamuno, tan hombre; algunos hombres se suicidan, aunque quizá tampoco todos los suicidas se suiciden con la convicción y la finalidad de dejar de ser en absoluto; otros hombres, en fin, están contentos con su suerte, son incluso entusiastas de devenir. Hegel, tan lógico, tan conceptual, tan abstracto, ¿no será en el fondo un fáustico, un occidental moderno?... Dilthey muestra espléndidamente cómo *la* vivencia del Hegel joven, de la que mana la filosofía de Hegel todo, es la del vivir como puro vivir... Y en él el entusiasmo o endiosamiento es tan auténtico como se sabe.

Los filósofos piensan hacer ciencia del mito del ser eternamente, del mito del devenir –¿eternamente?, aunque ninguno haya todavía hecho ciencia ni nada del mito del no ser, ni eternamente, ni por un instante.

La historia de la filosofía parece ser la historia de la *hybris* del ser como dioses y del progresivo *assagisement* del contentarse con la propia condición de hombres.

¿No despreciarán ustedes, mis jóvenes amigos, como infundada vanidad, el presentarles este escrito como un ejemplo de filosofía de la filosofía que partiendo de un texto clásico, tomado con toda la minucia de su literalidad, arriba a sacar de él y a ilustrarlo con ella, una teoría de la esencia de la filosofía?

10 de agosto de 1951

En Hegel no hay una verdadera finitud, una finitud absoluta. Por eso puede haber necesidad en cada parte y en el todo.

NOTAS SOBRE HEGEL

I

Para la comprensión de la finitud

Tener presente ante todo que es la finitud del ser ahí o del ser determinado, que forma parte del tratado de la *determinación*, concebida como *cualitativa*, del ser. Es, pues, la *finitud* peculiar de la *determinación cualitativa* del ser.

Pero tan importante como lo anterior es darse cuenta de que el devenir, entrañante del ser y la nada, *es*, más concretamente, o más realmente, o más verdaderamente, como *deviniente infinito* o *infinitud* –bien concebida. O, invirtiendo el orden hegeliano: lo fenoménico es un *infinito-devenir*. Si analizamos ontológicamente y sucesivamente su infinitud y su devenir mismo, encontramos entre la infinitud y el devenir la finitud de la determinación cualitativa del ser, como encontramos en el devenir mismo el ser absolutamente indeterminado y la nada.

Al ser determinado cualitativamente lo denomina Hegel "ser ahí". Esta denominación puede ser impropia y despistante ya en alemán, pero no importa; lo importante es aquello de que se trata, a saber, de la *determinación* pura o simplemente *cualitativa* del ser: no, pues, del ente determinado cuantitativa e individualmente, sino del ente determinado tan sólo aún como especie o género, esencia o *realidad*, en el sentido del trascendental clásico y que es el concepto que prefiere Hegel.

Pues bien, la *determinación* cualitativa implica evidentemente cierta *finitud*; en cuanto determinación *cualitativa*, la finitud implicada por ella tendrá también cierto carácter *cualitativo*. En todo caso, se trata de desplegar el contenido conceptual, categorial, implícito en este concepto o categoría de la finitud de la determinación cualitativa.

En definitiva, es un contenido estructurado en dos planos: un plano es el integrado por el *algo* y *lo otro*; el otro plano es el integrado por la

determinidad, la *determinación*, la *índole* y la *linde*, por el *límite* y el *deber ser*, puesto que estos dos conceptos no son sino nuevos conceptos para los mismos objetos conceptuados ya mediante los cuatro anteriores: los detalles diferenciales parecen rebuscados sin fundamento en los fenómenos y por lo mismo superfluos. Es posible que se deban a la intención de relacionar, por el intermedio de ellos, las propias categorías con las kantiano-fichteanas, para poder criticar éstas en el sentido de que en los sistemas de Kant y Fichte no están concebidas debidamente, porque empiezan por no estar debidamente ubicadas.

Evidentemente, en primer término, *ser-determinado cualitativamente* es *ser-algo*, en el sentido de cierta cualidad, especie, esencia o realidad, *y no otra cosa* o *res* en este mismo último sentido. Luego, pueden hacerse con el *algo* y *lo otro*, todos los juegos que permiten las obvias relaciones de *oposición* y de *relación* entre ambos conceptos.

Ser algo y no otra cosa, en el sentido de ser de cierta cualidad, etc., puede conceptuarse muy bien por medio de un concepto como el de *Bestimmheit*, que pudiera traducirse muy bien precisamente por *determinación cualitativa*, pero también por *determinidad*, entendiendo ésta precisamente como determinación cualitativa.

Ser algo y no otra cosa, en el sentido de ser de cierta cualidad o *índole* puede conceptuarse no menos bien por medio del concepto de *Beschaffenheit*, que es precisamente el de *índole*.

La *limitación* o *finitud* inherente al ser *algo y no otra cosa* puede a su vez conceptuarse muy bien por medio de cada uno de los conceptos que significan corrientemente *límite* o *fin*, como son los de *Grenze*, *Schranke*, *End*, a reserva de tener más adelante que arbitrar otros para las otras clases de límites y fines como el cuantitativo.

Finalmente, *no la ilimitación o infinitud* misma, sino la *correlación* entre el concepto de limitado o finito y el de ilimitado o infinito, puede concebirse, *figurada* y hasta *prosopopéyicamente*, como *Bestimmung* en el sentido de *destino* de lo finito a rebasarse y así hacerse infinito, o como *Sollen* o *deber ser* aquello a que se está destinado. Ya se insinuó cuál pudiera ser el origen histórico-crítico de este último concepto. En cuanto al de *Bestimmung* en el sentido de destino, es muy propio de quien tiene la *Weltanschauung* que tuvo Hegel desde su juventud y a la cual hay que volver cada vez que se quiera comprender uno de los conceptos o pasajes abstractos de su filosofía, haciéndose presente el fenómeno concreto que el propio Hegel tenía presente al conceptuarlo o concebirlo sin embargo en la forma abstracta que le es peculiar: la *Weltanschauung* del mundo fenoménico

como un verdadero *élan vital* articulado, "realizado", justamente por las categorías. En tal *Weltanschauung*, tan "vital", nada de extraño ver, concebir el movimiento mismo de la vida o vitalidad del mundo, que es fenoménicamente temporal; sucesivo, como un conjunto de entes *destinado* cada uno a *devenir* otro... No hay más misterio en el fondo de todas las páginas dedicadas por Hegel a la categoría de la finitud e implícitas o conexas, por muchos que puedan quedar en los detalles de la exposición, es decir, en los juegos que hace Hegel con sus categorías, sobre la base de las relaciones entre los objetos mentados con ellas y entre las significaciones de los términos con que designa directamente las categorías e indirectamente los objetos de éstas.

La infinitud cualitativa es la correlativa al ser tal o cual —no ser *todo lo demás* (*cfr.* juicios indefinidos de Kant).

Por eso Hegel dice que está entrañada en el ente finito, en el ser cualitativamente determinado o finito; y no se trata de ninguna *serie*.

En general, todo infinito concebido como serie es para Hegel el "mal" infinito.

Carpeta 61

Folio 11919-11920

II

La Lógica *como* Aufhebung *de la historia*

La concepción del mundo de Hegel implicaba la *Aufhebung* de los conceptos principales de la filosofía y de la ciencia a lo largo de la historia en la *Lógica*: los conceptos de Dios y los conceptos en la historia, en el fondo los mismos conceptos, y la exposición de ellos, la *Lógica*. En todo caso, está en la *Lógica* levantada la filosofía pasada y contemporánea y la ciencia contemporánea como se resume a continuación.

Los "sistemas orientales", singularmente el budismo, están mentados con ocasión de la nada (I 68); y el "panteísmo índico" y el budismo en la introducción a la medida (I 337s.) por lo que en ellos hay de opuesto a ésta.

De los presocráticos están presentes en la *Lógica*: Heráclito como es natural, expresamente con ocasión del devenir (I 68) y de los argumentos eleáticos contra éste y tácitamente en las consideraciones

sobre el ser y el devenir en la producción de la *Sache* a la existencia (II 97s.); los eléatas y singularmente Parménides, con ocasión del ser y la nada (I 68s., 74, 80), de la superioridad dialéctica de sus argumentos contra el movimiento sobre la antinomia kantiana de la (in)divisibilidad (I 191s.), y en la introducción a la medida (I 338s.); Pitágoras, de nuevo naturalmente, al tratar del número (I 207s.) y de la relación de potencias (I 334) y del teorema (II 468s.); Anaxágoras, al tratar del concepto general, de la *Lógica* (I 81), y los atomistas, al tratar de los varios unos y la repulsión (I 16s.).

Carpeta 61

Folio 12002

III

Constantemente hay que tomar cláusulas de la *Lógica* como "fenomenológicamente" más o menos exactas, prescindiendo de la articulación, accidental cuando no arbitraria, con las contextuales. Son cosas que se le van ocurriendo a Hegel –porque anda rebuscándolas.

Lo grandioso y lo deficiente de la filosofía de Hegel.

Lo grandioso. La sistematización de las formas lógico-ontológicas del universo.

Lo deficiente. La sistematización en sistema único, dialéctico y, en conjunto, lineal. Hay órden*es* de formas lógico-ontológicas, pero presentes sólo fácticamente. Hay por doquier intersticios de irracionalidad. Y es un problema radical el de la identidad del sistema de las formas lógico-ontológicas con el universo y no más bien un sistema cuya inserción en la realidad, o la conformidad entre el cual y ésta es el problema del argumento ontológico y de la relación entre la esencia y la existencia.

Weltanschauung de Hegel: el mundo, el verdadero animal racional.

La fe en la razón no ciega menos que la fe en Dios. Si todo racional, al aparecer una irracionalidad, habrá que racionalizarla de alguna manera. Si chueca, en el fondo no lo sería... Esto o la mala fe.

Pero el poner de manifiesto no puede entenderse en el sentido de un hacerse fenoménica una cosa en sí para un sujeto distinto de ella, sino en el de un hacerse fenoménico lo fenoménico para sí mismo, o el bosque en los árboles.

Hegel concibe la Sustancia como Sujeto, pero objetiva éste hasta el punto de subjetivarlo, paradójicamente.

El mayor error que se puede cometer en la manera de entender la *Lógica* de Hegel es tomarla por una teoría *general* de las categorías, o mejor, por una teoría de las categorías *en general*, que no sería sino un caso más de la filosofía abstracta o del entendimiento que es la bestia negra de Hegel. Para éste es, sin duda, su *Lógica* la "teoría" de la *omnitudo realitatis*, concebida ésta como una *nóesis noéseos* "subjetiva" pero impersonal y sustancia del universo fenoménico, no en el sentido de ser éste inherente a ella o efecto de ella como causa eficiente, sino en el sentido de ser la trama lógico-ontológica o la trama lógica ponente o creadora, "constituyente", de la realidad universal.

La actualidad de la *Lógica* de Hegel está en sus relaciones con la teología neoescolástica y Heidegger, por un lado, con Kant y Hartmann, por otro lado.

Carpeta 60

Folio 11857

IV

¿Cuál es la relación precisa entre la *Crítica de la razón pura* y la *Lógica* de Hegel?

La *Crítica de la razón pura* muestra que

la Matemática es posible por ser el espacio y el tiempo al par su objeto y formas constitutivas de los objetos de la experiencia intersubjetiva,

la Física es posible por ser las categorías al par los conceptos constitutivos de los principios que aplica a los objetos de la experiencia intersubjetiva y formas constitutivas de estos objetos,

la Metafísica es imposible por ser las ideas de yo, mundo y Dios reglas de la concepción categorial de los objetos de la experiencia intersubjetiva de las que hace ideas de objetos no de experiencia: hacer de la idea de yo idea de un objeto es un paralogismo; el objeto mundo es antinómico; la existencia del objeto Dios se prueba con pruebas inválidas: las demás implican la ontológica, inválida.

La *Lógica* muestra que un saber del mundo como sujeto divino es posible mostrando que las categorías –que abarcan, entre otras muchas, las de Kant y el espacio y el tiempo, y las *Críticas de la razón práctica* y *del juicio*– se generan unas a otras y en total el armazón lógico del mundo como sujeto que se concibe a sí mismo.

El sujeto del pensamiento es el mundo mismo.

Las categorías incluyen en sí las antinomias.

La identidad de la esencia y la existencia del mundo hace válida la prueba ontológica.

Kant se funda en el hecho de la historia de las tres disciplinas y en los hechos de la constitución del sujeto.

Hegel no muestra convincentemente que las categorías se generen unas a otras, ni que el total sea el armazón lógico del mundo, o que éste sea tal sujeto autoconcipiente.

¿Y la relación entre la *Ética* de Spinoza y la *Lógica* de Hegel?

La concepción del mundo como una sustancia divina.

Diferencias:

La concepción del mundo como sujeto autoconcipiente.

La reducción del mundo al fenoménico.

La sustitución de los atributos y modos por las categorías como atributos...

La del desarrollo intemporal simplemente necesario por el dialéctico.

Carpeta 60

Folio 11889

V

En Kant hay:
juicios sintéticos a priori físicos
cuya condición de posibilidad son
las categorías,
de las que hay
una deducción trascendental para probar la validez objetiva y
una deducción de las formas del juicio:
éstas son un punto de partida aceptado
como dado, recibido de la tradición,
quizá conceptuado de sistema
apriorístico del juicio, éste dado
apriorísticamente a su vez:
los juicios de deducción de las categorías
de las formas del juicio ¿son analíticos,
sintéticos, a priori?... si sintéticos
a priori ¿cuál es su condición de posibilidad?
¿la apercepción trascendental?

En Hegel hay:
las categorías
como condición de posibilidad de todo;
no parece haber más deducción trascendental
de ellas que la concepción total del Ente
y la explicación de éste por las categorías mismas;
hay una deducción de las categorías
que no es deductiva en el sentido de la lógica formal tradicional,
sino dialéctica,
que no puede ser analítica,
sino que tiene que ser sintética a priori,
pero sin una condición de posibilidad
equiparable a las categorías mismas
de Kant para los juicios sintéticos
a priori de la física; quizá no equiparable
a la apercepción trascendental de Kant para las categorías...;
a pesar de lo cual Hegel conceptúa
de silogismos quizá no sólo
algunas categorías y algunas
formas de deducción o desarrollo
de otras, sino de todas (*cfr.* Cartas
a Zoé, objeción de Duhem).
(*Cfr.* la objeción de Fichte a Kant, de no haber
deducido de un principio, del yo, las categorías.)

Carpeta 60

Folio 11730

VI

Ante la síntesis, pensamos una causa, razón o fundamento de ella –sintético, es decir, hipostatamos en él la síntesis misma!

La cuestión es, pues, este nuestro hipostatar y pensar mismo ante la síntesis, o ésta en cuanto ante ella pensamos e hipostatamos como lo hacemos.

Quien ha descubierto lo anterior hizo el descubrimiento constitutivo de la mayor inflexión en la historia de la filosofía, del pensamiento, de la cultura del hombre, del autoconocimiento de éste: Kant.

Interesante precisar en qué consiste en el fondo la réplica hegeliana a Kant, a semejante descubrimiento.

Quizá Heidegger intentó una réplica a Kant, intentando mostrar fenomenológicamente el "mecanismo" de la hipostatación y pensamiento ante lo sintético, en una forma más radical y justa que Kant y más favorable a la Metafísica tradicional de la Iglesia.

28-5-53

Carpeta 34

Folio 05340

VII

Después de Kant, la única filosofía posible es la de Hegel interpretada a la manera de Taine –y de Marx– o la filosofía de Hartmann –y Müller:

La filosofía como conciencia de las categorías con que pienso el mundo y singularmente a mí mismo, en particular con todas mis categorías. Esta filosofía, directa de las ideas e indirecta de las cosas, remonta a Locke, aunque la filosofía de las ideas está embebida en toda filosofía de las cosas, por ejemplo máximo, en la de Aristóteles. Platón filosofa sobre las ideas como cosas.

La categoría de "categoría": su principalidad y reflexividad. El concepto de filosofía. Ontología como Ideología y Teoría de las categorías: *cfr.* Balmes y Husserl.

Categorías formales y materiales: mundo y yo. El valor gnoseológico de las distintas categorías (la verdad).

El mundo.

El hombre.

La historia.

La historia de la filosofía.

Mi filosofía. Vuelta al punto de partida. Circularidad de la filosofía.

Las categorías y la filosofía de la expresión y del lenguaje.

Las categorías del mundo y del yo en el mito, la ciencia y la filosofía.

Las categorías antropológicas de la motivación de las categorías.

Mi idea de la filosofía y las categorías.

27 de noviembre 1951

Carpeta 34

Folio 5164

VIII

Si partiendo de los fenómenos, se indaga su estructura de entes, se llega, como a sus elementos estructurales últimos, al ser y la nada. Hegel invierte el orden del conocimiento de la indagación en el orden de la realidad, de la exposición ("con la inversión completa del movimiento natural del espíritu", Taine). Pero el ser y la nada sólo integran estructuralmente los entes fenoménicos como modificados —el ser y la nada— por su inserción en, o concreción con, los elementos estructurales anteriores en el orden de la indagación o posteriores en el orden de la exposición. Y lo mismo pasa sucesivamente a los demás elementos de la estructura de los fenómenos en cuanto entes. *Cfr.* con la primacía gnoseológica y ontológica del ser y el no ser en la Escolástica, Lavelle, Heidegger, y con la concepción de la Ontología y Teoría de las Categorías en Hartmann.

La idea de un análisis de los entes en cuanto tales que exponga la tectónica categorial-ontológica de los mismos, aprovechable para una reexposición o reconstrucción de la parte científica y perdurable de la Filosofía: fenomenología ontológica de los entes en cuanto tales, en cuya estructura ontológica entra la trascendencia metafísica, no como siendo, ésta, una ciencia de lo metafísico, sino como siendo objeto de una ciencia crítica, la misma fenomenología ontológica bien entendida y llevada a (su) cabo.

4-8-51

La verdad, la realidad concreta íntegra!

7-8-51

El devenir hegeliano es la afirmación aristotélica del mov. (movimiento)!

7-8-51

Carpeta 61

Folio 11897

IX

De la filosofía desde Hegel

Las restauraciones de la metafísica y el idealismo están menoscabadas por

el positivismo, así la metafísica bergsoniana es naturalista y llega sólo pegaditamente a la religión,
el neokantismo no cree como Kant en los postulados de la razón práctica,
la fenomenología husserliana pone entre paréntesis la metafísica y no la saca de ellos,
Hartmann es desde un principio antiespeculativo,
la metafísica final de Scheler carece de originalidad y grandeza,
la filosofía de Lavelle es un puro eclecticismo,
la de Whitehead una pura terminología nueva y arbitraria para vejeces;
no sé si es una excepción *La acción* de Blondel;
quizá la única excepción sea Schopenhauer, con un nihilismo absoluto opuesto a toda la metafísica tradicional; lo único nuevo, a pesar de los antecedentes de filosofía del origen de las ideas, y valedero, son las aportaciones a la filosofía de la filosofía,
y más que la concepción kierkegardiana de la subjetividad existencial del pensamiento (en todo caso asumida por los posteriores),
y que la reducción marxista de la filosofía como ideología (asumida críticamente por Scheler-Mannheim),
y que la crítica histórica positivista
y la lingüística y gnoseológica neopositivista (que no pasa de la razón pura a la práctica), sustancialmente
Feuerbach y Nietzsche
Dilthey (y Leisegang?)
Jaspers, Scheler
Heidegger
Brunner.

Tengo que reflexionar sobre aquello en que consista la explicación existencia(lista) de la ontología en Heidegger.

9-11-60

Carpeta 42

Folio 9007

CUARTA PARTE

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE MARX

CARLOS MARX

FILOSOFÍA Y ECONOMÍA

Carta de Marx a su padre
del 10 de noviembre de 1837

Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel
Economía política y filosofía

(1844)

Tesis sobre Feuerbach
Ideología alemana

Ia parte

(fragmento)

(1845)

Traducción e introducción
de
José Gaos

1939

ÍNDICE DE LA INTRODUCCIÓN

1. Los textos y su comprensión

2. El idealismo y Feuerbach

3. La carta del 10 de noviembre de 1837

4. La concepción materialista de la historia en la primera parte de la *Ideología alemana*.

5. La tesis doctoral y la crítica del derecho político de Hegel

6. El trabajo de Engels en los *Anales franco-alemanes*

7. *Economía y filosofía. Sagrada familia*

8. Las tesis sobre Feuerbach

9. La conversión de la concepción materialista de la historia en concepción materialista del mundo por Engels: el *Anti-Dühring*.

10. Positivismo, hegelianismo y marxismo

11. El marxismo y la filosofía existencial (Kierkegaard y Heidegger, Dilthey y Ortega y Gasset)

12. El marxismo, Schopenhauer, Nietzsche, Spengler y Scheler

13. Tesis sobre Marx

14. Ensayo del marxismo

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE MARX

A Ángel Gaos y Raúl Roa, los marxistas más cercanos a mí, en la familia, en la amistad: en el afecto.

Advertencia

La primera idea de hacer las traducciones aquí publicadas y el estudio incorporado en la presente introducción me dio en España algo antes de estallar la guerra en ella. Fue el efecto conjunto de otra idea y de un acontecimiento editorial. Algunos de los profesores de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid veníamos experimentando una pasión creciente por parte de la idea de que teníamos que romper con la tradición profesoral de no atender debidamente, y en casos en absoluto, más que a la filosofía clásica y a la filosofía contemporánea universitaria, o a lo sumo profesional, para tomar posición respecto del marxismo, ascendente poder social y político, y a una con ello el intelectual, en nuestro país.[1] Por otra parte, habían aparecido en 1932 dos volúmenes que contenían prácticamente toda la obra juvenil de Marx, que es la que encierra la filosofía de éste, o sea, aquello con lo que los profesores de filosofía debíamos propiamente ocuparnos.[2] Proyecté, pues, un curso sobre Marx y Nietzsche, quien se me asoció inmediatamente al primero por haber compartido con él la desatención de la enseñanza filosófica oficial y por representárseme en ambos sendas posiciones intelectuales, expresiones extremas de la situación vital del hombre contemporáneo. La traducción de aquellos textos publicados en los volúmenes aludidos que contienen la expresión al par originaria y definitiva del

[1] Véase mi artículo *La filosofía en España, letras de México*, número de enero de 1939.

[2] La publicación de S. Landshut y J.P. Mayer citada en la bibliografía puesta al final de esta introducción.

materialismo histórico debía servir de base al curso en lo referente a Marx.

La guerra impidió la relización del proyecto. Pero al tener que presentar a la *Casa de España en México* una lista de los trabajos que pudiera llevar a cabo bajo sus auspicios, inserté inmediatamente un curso de seminario sobre *Marx y Nietzsche, los polos intelectuales de nuestro tiempo*. La *Casa de España en México* ha sido creada por S.E. el Sr. Presidente de la República de este país, intérprete y agente de su generosidad, para que los trabajadores intelectuales acogidos en ella pudiésemos continuar o reanudar las labores interrumpidas o crecientemente dificultadas por la guerra. Y un curso sobre Marx bien parece que puede interesar tanto y ser tan fértil en México como en España, si no más que en ésta.

Aceptado el curso por la *Casa de España*, y a través de ésta por la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma, donde habré de darlo a lo largo del segundo semestre de este año académico, se me replanteó el problema de la publicación de los textos que deben servir de base a los trabajos del seminario. La conveniencia, si no la necesidad, de disponer de textos en la propia lengua, aun suponiendo en los concurrentes al seminario, o exigiéndoles, el conocimiento de idiomas extranjeros, no será negada por nadie que conozca por propia experiencia, sobre todo docente, las condiciones y posibilidades y los consecuentes métodos y usos de la enseñanza universitaria, y no sólo de los países de habla española. Ahora bien, hasta el momento de replanteárseme el problema no era conocida, ni por tanto de suponer que existiese, ninguna traducción española, ni siquiera indirecta, de los textos aludidos, con la sola excepción de las *Tesis sobre Feuerbach*.[3] Afortunadamente, el *Fondo de Cultura Económica* estimó que mi deseo de publicar esta traducción coincidía con su programa de publicaciones, contribuyendo a dar satisfacción al público de habla española, y en primer término al mexicano, interesado por el conocimiento del marxismo, en la actualidad una cuestión que afecta al mundo entero, pero particularmente al hispánico.

Tales son el origen y la finalidad de las traducciones contenidas en este volumen. En cuanto a la presente introducción, pareció indispensable una en que se respondiese por anticipado a tres muy presumibles requerimientos de los lectores. Ante todo, justificar la selección de los textos traducidos. Luego, proporcionar los elementos más necesarios

[3] Entre este momento y el de publicación de este volumen ha aparecido la traducción de *Economía política y filosofía* citada en la bibliografía.

a su comprensión, difícil sin algunos conocimientos que pueden faltar a algún lector y que éste no encontrará a su disposición en un solo estudio sintético. En fin, indicar la posición del autor de la introducción. Porque el marxismo es, querámoslo o no, cuestión de posiciones para lectores y autores, y usted, lector, seguramente se cree con derecho a conocer mi posición en la cuestión, aunque no sea más que porque con esta introducción puedo influir sobre la de usted, más o menos deliberada y hábilmente por mi parte, con más o menos conciencia de ello y asentimiento a ello por la suya: es un derecho que en este caso no tengo interés en litigarle, aun declarando que creería tener fundamentos para hacerlo. De aquí la última parte de esta introducción.

1. *Los textos y su comprensión*

El marxismo tiene su expresión literaria maestra y su fuente de conocimiento doctrinal más importante en *El capital*, según opinión universalmente generalizada. Ahora bien, *El capital* lleva por subtítulo *Crítica de la economía política* y en el prefacio de la primera edición dice Marx: "La obra cuyo primer volumen entrego al público constituye la continuación de un escrito publicado en 1859 bajo el título *Crítica de la economía política*. Este largo intervalo entre las dos publicaciones (año de la primera edición de *El capital* y de su prefacio, 1867) me ha sido impuesto por una enfermedad de varios años. A fin de dar a este libro un complemento necesario, he hecho entrar en él, resumiéndolo en el primer capítulo, el escrito que lo había precedido. Verdad es que he creído deber modificar en este resumen mi primer plan de exposición." *La crítica de la economía política* y *El capital. Crítica de la economía política* son presentados, pues, por su autor, como una misma obra cuya unidad ha experimentado sencillamente los naturales efectos de una larga interrupción forzosa. Una simple confrontación, la del plan que hubiera debido realizar la interrumpida *Crítica* con el de *El capital*, confirma, precisándolas, la unidad afirmada por Marx y las modificaciones producidas por el transcurso del tiempo. El prefacio de la *Crítica* empieza con estas palabras: "Examino el sistema de la economía burguesa en el siguiente orden: *capital, propiedad de la tierra, trabajo asalariado, Estado, comercio exterior, mercado mundial*. Bajo las tres primeras rúbricas estudio las condiciones económicas de existencia de las tres grandes clases en que se divide la moderna sociedad burguesa; el lazo entre las otras tres salta a la vista. La primera sección del libro pri-

mero, que trata del capital, se compone de los capítulos siguientes: 1. la mercancía; 2. la moneda o la circulación simple; 3. el capital en general." Los dos capítulos sobre la mercancía y la moneda son, pues, lo resumido al comienzo de *El capital*, cuyos tres primeros capítulos tratan respectivamente de la mercancía, de los cambios y de la moneda o la circulación de las mercancías. Los capítulos IV y V del libro primero tratan de la fórmula general del capital; la sección sexta, capítulos XIX a XXII, del mismo libro, del salario...

¿Qué es pues, esta "crítica de la economía política"?

El *postfacio* de la segunda edición de *El capital* hace un resumen de la historia de la *economía política* hasta la *crítica de la economía política*. La economía política presupone un medio social. Cuando este medio social es el de la producción capitalista y la sociedad burguesa, y mientras en él el antagonismo de los intereses de clase, inseparable de la existencia misma de las clases de que se compone la sociedad burguesa, mientras en él la lucha de clases permanece en forma latente, o no se manifiesta más que en fenómenos aislados, se desarrolla la economía política burguesa, esto es, aquella que representa a la clase capitalista y ve en el orden capitalista, no una fase transitoria del progreso histórico, antes bien la forma absoluta y definitiva de la producción social. Es lo que pasa en Inglaterra: periodo clásico de la economía política. Cuando en el mismo medio social la lucha de clases reviste formas cada vez más pronunciadas, más amenazadoras, la economía política burguesa deja necesariamente de poder progresar como ciencia, deja necesariamente de ser una ciencia, para convertirse en un pugilato pagado en favor del capital. Si un país no ha progresado hasta la producción capitalista, la economía política no puede ser en él original, sino a lo sumo importada. Si al alcanzar en él su madurez la producción capitalista, luchas de clases han manifestado ya ruidosamente en otros países el carácter antagónico de esta producción, la economía científica burguesa ya no es posible en este país. Es lo sucedido a Alemania. Pero la existencia y el progreso imposibles a la economía científica burguesa no lo son a la crítica de esta economía, crítica que representa a la clase proletaria, cuya misión histórica es revolucionar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases.

La "crítica de la economía política" es presentada, pues, en el postfacio de la segunda edición de *El capital*, como la ciencia con que los representantes de la clase proletaria —capaces de ella cuando la lucha de clases ha hecho a los de la clase burguesa incapaces para continuar

la suya, esto es, la economía política burguesa, que es lo que se entiende por la *economía política* a secas– continúa ésta, en forma de una crítica de ella, es decir, bajo forma de la *crítica de la economía política*. Anotemos que esta manera de presentar la crítica de la economía política presupone la idea de la ciencia como estudio imparcial, investigación desinteresada, y en efecto, en estos mismos términos está expresada la presuposición. Ya el prefacio de la *Crítica de la economía política* termina con estas palabras y cita: "Mis opiniones, de cualquier manera que se las juzgue y por poco que concuerden con los prejuicios interesados de las clases reinantes, son el resultado de largos y concienzudos estudios. Mas en el umbral de la ciencia, como a la entrada del infierno, se impone esta obligación: *Qui si convien lasciare ogni sospetto ogni viltà convien che qui sia morta.*" Y como consecuencia, no podemos menos de anotar que se afirma la incapacidad de los representantes de la burguesía para la ciencia, por la lucha de la burguesía con el proletariado, al mismo tiempo que la capacidad de los representantes de éste para aquélla, a pesar de la lucha del proletariado con la burguesía. Lo que no puede dejar de plantearse como problema, de que debemos esperar se nos ofrezca una solución.

El mismo postfacio define más precisamente la "crítica de la economía política", refiriéndose a su método, y si el resumen histórico anterior la ha puesto en relación con la economía, poniéndola en relación con otras fuentes históricas. La "Crítica de la economía política" es una investigación de las leyes de los fenómenos económicos. Pero estos fenómenos son concebidos como son en realidad: como cambiantes, como históricos, como biológicos. Congruentemente, sus leyes como leyes concretas de los fenómenos sucesivos, cambiantes con éstos; no como leyes inmutables, universales, abstractas. Esta manera de concebir los fenómenos económicos y sus leyes, y de investigarlos, es calificada de método *dialéctico*, puntualizando Marx su relación con Hegel. Unos treinta años antes (de 1873, fecha del postfacio), la dialéctica hegeliana estaba de moda: Marx criticó entonces su lado místico. En el momento en que redactaba el primer volumen de *El capital*, epígonos mediocres se complacían en tratar a Hegel como a un "perro reventado": Marx se declaró abiertamente discípulo del gran pensador. Y en suma y en el momento del postfacio: Hegel es el primero que ha expuesto el movimiento de conjunto de la dialética, pero la desfigura por el misticismo –bajo este aspecto místico se convirtió en una moda en Alemania, porque parecía glorificar las cosas existentes– gracias a un *quiproquo (sic)* por el que en Hegel anda de cabeza: para Hegel el movimiento del pensamiento, que personifica bajo el nombre de la Idea, es el demiurgo de la realidad, la cual no es

más que la forma fenoménica de la Idea. Para Marx, por el contrario, el movimiento del pensamiento no es más que la reflexión del movimiento real, trasportado y traspuesto al cerebro del hombre; y basta poner así la dialéctica sobre sus pies para encontrarle la fisonomía de todo punto razonable. Ahora bien, bajo este aspecto racional es un escándalo y una abominación para las clases dirigentes, porque en la concepción positiva de las cosas existentes incluye simultáneamente la inteligencia de su negación fatal, de su destrucción necesaria; porque, aprendiendo el movimiento mismo, de que toda forma acabada no es más que una configuración transitoria, nada le resulta imponente; porque es esencialmente crítica y revolucionaria. El método dialéctico de Marx es, pues, lo exactamente opuesto del método hegeliano —lo que puntualiza con toda precisión la relación entre ambos.

Mas ya antes, en el prefacio a la *Crítica de la economía política*, había dado Marx las siguientes indicaciones sobre el curso de sus estudios económico-políticos. Sus estudios profesionales eran los de derecho, a los cuales declara se daba sin embargo como a una disciplina subordinada al lado de la filosofía y de la historia. En 1842-1843, como redactor de la *Gaceta Renana*, se encontró por primera vez en la embarazosa obligación de exponer su opinión sobre las cuestiones económicas y consecuentemente de ocuparse de ellas. Una mescolanza de filosofía, socialismo y comunismo francés que se hacía sentir en la *Gaceta*, contra la cual se pronunció, sin que los estudios hechos por él hasta entonces le permitiesen arriesgar ningún juicio sobre las tendencias francesas, todo esto le indujo a retirarse de la escena pública a su gabinete de estudio y a emprender, como primer trabajo para resolver las dudas que le asaltaban, una revisión crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, una introducción a la cual apareció en los *Anales franco-alemanes* publicados en París en 1844. Sus estudios le llevaron al resultado de que las relaciones jurídicas y las formas del Estado tienen sus raíces en las condiciones materiales de existencia cuyo conjunto abrazan los ingleses y franceses del siglo XVIII y Hegel bajo el nombre de sociedad civil, y que la anatomía de ésta debe buscarse en la economía política —cuyo estudio había empezado en París y continuado en Bruselas—, llegando a un resultado general que le sirvió en adelante de hilo conductor en sus estudios. Federico Engels, con quien desde la publicación en los *Anales franco-alemanes* de su ensayo de una crítica de las categorías económicas, que Marx califica de genial, mantenía este último por escrito un constante cambio de ideas, había llegado por otra vía al mismo resultado que Marx, y cuando, en la primavera de 1845, fue también a domiciliarse en Bruselas, ambos resolvieron trabajar en común en *destacar* el contraste de su manera

de ver con la ideología de la filosofía alemana o de ponerse en regla con su conciencia filosófica anterior. El proyecto fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía post-hegeliana, manuscrito de dos gruesos volúmenes en octavo que no pudo imprimirse a continuación y que sus autores abandonaron a la crítica roedora de los ratones, tanto más gustosamente cuanto que habían alcanzado su principal fin, ver claro en sí mismos. Los puntos decisivos de su manera de ver fueron comunicados científicamente por primera vez, bien que bajo forma de polémica, en el escrito de Marx, aparecido en 1847, y dirigido contra Proudhon, *Miseria de la filosofía*. Los sucesos inmediatamente posteriores de la vida de Marx interrumpieron sus estudios económicos hasta 1850, en que los reanudó en Londres y los continuó hasta la publicación de la *Crítica*.

Por su parte, Engels publicó en 1888, en edición especial revisada, su trabajo *Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, que había aparecido en dos números de 1886 de una revista, *Tiempo Nuevo*, y cuyo prefacio empieza citando las palabras del de la *Crítica* referentes a la obra sobre la filosofía posthegeliana. Engels precisa que la manera de ver cuyo antagonismo con la concepción ideológica de la historia de la filosofía alemana habían tratado de destacar era la concepción materialista de la historia elaborada por Marx. Añade que desde aquella época habían pasado más de cuarenta años y Marx había muerto, sin que ninguno de los dos hubiese tenido ocasión de volver sobre el tema. Que se habían explicado en diversos lugares acerca de sus relaciones con Hegel, aunque en ninguna parte en forma sistemática, pero que no habían vuelto jamás a Feuerbach, que constituye, sin embargo, en más de un aspecto, un anillo intermediario entre la filosofía hegeliana y la concepción de ambos. Por ello una exposición sucinta y sistemática de sus relaciones con la filosofía hegeliana, de la manera de que habían partido y se habían separado de ella, venía pareciéndole crecientemente imponerse. E, igualmente, un reconocimiento pleno y total de la influencia que había tenido sobre ellos Feuerbach, más que cualquier otro filósofo posthegeliano, en el curso del periodo tormentoso de su juventud, venía pareciéndole una deuda de honor no pagada todavía... Y concluye que, antes de enviar aquellas líneas a la imprenta, había buscado y mirado una vez aún el viejo manuscrito de 1845-1846, encontrando que el capítulo sobre Feuerbach no estaba terminado y que la parte redactada consistía en una exposición de la concepción materialista de la historia que mostraba solamente hasta qué punto los conocimientos de la historia económica que Marx y él poseían entonces eran todavía incompletos y faltando la crítica de la doctrina misma de Feuerbach; pero que, en

cambio, había descubierto en un viejo cuaderno de Marx las once *tesis sobre Feuerbach* que publica en apéndice, simples notas arrojadas rápidamente sobre el papel para un trabajo ulterior, en modo alguno destinadas a la imprenta, mas de un valor inapreciable por ser el primer documento en que se encuentra depositado el germen genial de la nueva concepción del mundo.

Todas las indicaciones anteriores de los citados prefacios de Marx y Engels informan decisivamente sobre la "Crítica de la economía política", al señalar sus orígenes. La "Crítica de la economía política" es, según ellas, el punto postrero de estudios filosóficos, jurídicos y económicos que conducen a un complejo resultado intermediario. A través de Feuerbach, a una crítica y una inversión de la filosofía de Hegel –punto de partida en lo filosófico–, que tuvo su primera manifestación literaria en la mencionada crítica de su *Filosofía del derecho*. A una discrepancia respecto de la filosofía posthegeliana contemporánea, incluyendo a Feuerbach, que recibió su expresión en las tesis sobre éste y en la obra sobre la ideología de la filosofía alemana. Y a un resultado general, una manera de ver o concepción del mundo, la concepción materialista de la historia, que, según el testimonio de Engels, se encontraría depositada por primera vez, en germen, en aquellas tesis, y expuesta en la parte redactada del capítulo sobre Feuerbach de la mencionada obra; cuyos puntos decisivos fueron publicados –simplemente, no concebidos– por primera vez en la *Miseria de la filosofía*; y que el prefacio a la *Crítica de la economía política* formula brevemente. La conclusión que se impone es que a aquella crítica de Hegel, con la introducción publicada en los *Anales franco-alemanes*, a las tesis sobre Feuerbach y a la obra sobre la ideología de la filosofía alemana, señaladamente su capítulo sobre este mismo último pensador, hay que retroceder de preferencia en busca del hilo conductor de los estudios posteriores de Marx. Pero también sin duda al ensayo de Engels en los *Anales franco-alemanes*, donde, según las noticias anteriores, surge en la obra de Marx y Engels la expresión misma de "crítica" de las categorías económicas.

A pesar de ello, la crítica de Hegel y la obra sobre la ideología de la filosofía alemana no han sido publicadas hasta muy recientemente, salvo algunas partes de la segunda. La crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel ha sido publicada por D. Riazanof en el tomo primero de su edición de las obras completas de Marx y Engels. La otra obra ha venido siendo publicada por partes. La primera, sobre Feuerbach, por Riazanof en el tomo I de los *Archivos Marx-Engels*. La segunda, *El concilio de Leipzig*, por G. Mayer en el *Archivo de ciencia social y política social*, en 1921. La tercera, *San Max* (Stirner), parcialmente

por E. Bernstein en sus *Documentos del socialismo*, 1903-1904; íntegramente por S. Landshut y J.P. Mayer.[4] El resto, así: *La historiografía del verdadero socialismo* y un artículo de Marx sobre *Carlos Grün* fueron publicados por la revista de la época *El Vapor de Westfalia*; otros trabajos sobre *Grün* y *Beck* (acerca de cuya pertenencia a la obra duda la filología marxista), también por otra revista de la época, la *Gaceta alemana de Bruselas*; *La filosofía del verdadero socialismo* y *El Dr. Kuhlman o la profecía del verdadero socialismo*, por Landshut y Mayer.

La llamada por Marx "una revisión crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel" es un comentario crítico, parágrafo por parágrafo, a los 261-313 de la obra hegeliana, esto es, a los referentes en ella al Estado —por lo que es editada bajo el título más exacto de *Crítica del derecho político de Hegel*— con excepción de los 257-260, iniciales del asunto y los editores suponen tratados en la primera hoja del manuscrito, perdida. El escrito tiene un manifiesto carácter de trabajo dirigido al estudio de Hegel y preparatorio de una obra de crítica de la filosofía jurídica de éste, en modo alguno el de una obra destinada ya a la publicación. Parece, pues, que la crítica de la filosofía jurídica de Hegel no pasó del escrito a que nos referimos, de la introducción publicada en los *Anales franco-alemanes* y de un proyecto en cuanto a los demás que una crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel debía abarcar. En el escrito no se encuentra ninguna referencia particular, expresa e importante a otros pensadores ni fuentes. Y aunque en él es ya plena la inversión de Hegel, no se concreta todavía propiamente en la concepción materialista de la historia, como veremos más adelante.

Como veremos también, la *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, publicada en los *Anales franco-alemanes*, representa ya, en cambio, un progreso notable hacia la concepción definitiva de Marx, y, en cuanto a sus orígenes filosóficos, ilustra sobremanera los de la "crítica de la economía política" al presentarla como una consecuencia de la "crítica de la religión", "acabada en sustancia en Alemania", y en oposición a otras posiciones coetáneas, pero no hace a ellos referencias expresas más particulares que no hayamos encontrado entre las aducidas hasta aquí: así, la que hace a la filosofía especulativa del derecho, la expresión más universal, capital, elevada al rango de una ciencia, del conocimiento jurídico y político alemán, y a Hegel, que ha dado a la filosofía del derecho y a la filosofía política alemana la fórmula más lógica, más rica, más absoluta.

[4] Véase la bibliografía.

Las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología alemana* confirman el juicio de Engels sobre ellas. La dependencia respecto de Hegel y Feuerbach se encuentra expresa por todas partes, mientras que la relación con los otros epígonos de Hegel, "de Strauss a Stirner", principalmente éste y Bruno Bauer, es polémica y hasta de sátira extrema. Por lo que se refiere a la concepción materialista de la historia, la primera parte de la *Ideología* contiene una exposición directa de ella —como no se encuentra otra tan coherente, completa y concisa a la vez, y clara, en las demás obras filosóficas de Marx y Engels. Ya el resto de la *Ideología* no hace más que reiterar ocasionalmente las principales ideas y hacer de ellas aplicaciones que constituyen, sin embargo, un repertorio de ejemplos tan instructivo que será útil volver sobre ellos.[5]

La polémica y la sátira de la *Ideología* son continuación de las emprendidas en una obra publicada con anterioridad por los propios Marx y Engels, *La sagrada familia*, a la que la *Ideología* se refiere repetidamente. La *Ideología* se refiere también a los *Anales franco-alemanes*, a la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* y a otro artículo sobre *La cuestión judía*, publicado también en ellos, como trabajos en los cuales está indicada ya la marcha hacia la concepción materialista del mundo. Y sin duda constituyen una jornada cercana ya a ella.

Por su parte, los ya mencionados Landshut y Mayer publicaron en 1932 otros dos escritos inéditos e importantes de Marx. El más extenso, publicado bajo el título *Economía política y filosofía*, es más bien que una obra, un rudimento de obra, pero decisivo en la historia de la concepción materialista. El lector puede ver en las páginas de este volumen la relación del escrito con los trabajos de los *Anales*, con Hegel, Feuerbach y en general la "moderna crítica alemana", así como su lugar en el camino de ésta desde la religión hasta la economía. Los editores dicen de él que "en sustancia anticipa ya *El capital*"; "nos da, por decirlo así, el primer brote del manuscrito en que Marx plantea la cuestión en general"; en él "la sustancia filosófica inmediata y fundamental de la teoría misma sale a plena luz. Este trabajo es en cierto sentido el trabajo más central de Marx. Forma el nudo de todo el despliegue de su pensamiento, en el cual los principios de su análisis económico manan directamente de la idea de la "verdadera

[5] Consúltese en la publicación de Landshut y Mayer el prólogo, la introducción y la nota que precede a la *Ideología alemana*. O en la traducción francesa de las obras filosóficas de Marx por Molitor, el tomo IV, p. 5ss., y el tomo VI, p. 137-140. Véase la bibliografía al final de la introducción.

realidad del hombre"; en fin, que "la parte consagrada a Feuerbach en la *Ideología alemana* está en una relación íntima y directa con el nuevo manuscrito". Añadiré que en la misma relación están con pasajes centrales del escrito algunos de *La sagrada familia*,[6] aunque es cierta la afirmación de Landshut y Mayer: "*La sagrada familia*, indubitablemente, expone la concepción materialista de la historia de una manera más atenuada que *Economía política y filosofía*."

El otro escrito es una carta en que Marx, estudiante en Berlín, da cuenta a su padre del curso de sus estudios y estancia allí. Esta carta es expresión del decisivo momento de la vida en que se toma rumbo personal en ella. Particularmente, en que Marx se encuentra con la filosofía, encarnada en la de Hegel, y se produce su reacción inmediata contra éste –y aquélla–, que resulta definitiva, pues que el resto de su vida no hará sino ratificarla y desarrollarla.

Las fechas de composición de todos estos escritos acaban de puntualizar las relaciones entre ellos. La carta es del 10 de noviembre de 1837. La *Crítica del derecho político de Hegel* habría sido empezada en abril de 1841 y terminada para el mismo mes de 1842. De los *Anales franco-alemanes* no apareció más que un número doble a principios de marzo de 1844. *Economía política y filosofía* debió de ser compuesta de febrero a agosto del mismo año. La redacción de *La sagrada familia*, iniciada en septiembre todavía de 1844, fue rápida, pues que el libro estaba casi terminado a fines de noviembre y apareció a fines de febrero de 1845. Las *Tesis* fueron compuestas en la primavera de este año, según el testimonio de Engels, y la *Ideología alemana* entre septiembre del mismo año y agosto del siguiente. Estas fechas manifiestan que, si la carta y la crítica de Hegel pertenecen a sendos momentos anteriores, separados entre sí y de las otras obras citadas por intervalos de los cuales el menor no es menor de un año, estas otras obras constituyen un conjunto producido casi sin solución de continuidad entre principios de 1844 y la mitad de 1846; y si nos atenemos a la terminación de la génesis de la concepción materialista en la primera parte de la *Ideología*, y al nivel máximo alcanzado por ella en esta parte, entre principios de 1844 y fines de 1845, es decir, en el espacio justo de dos años.

En este conjunto, los testimonios y noticias recogidos, como el contenido de los propios escritos, establecen una doble distinción. Por un lado, una cierta estratificación cronológica de la génesis de la concepción, en tres etapas rápidamente "quemadas": los *Anales*; *Economía*

[6] Consúltense el prólogo y la introducción de Landshut y Mayer o el tomo IV, pp. 5 y ss., de la traducción de Molitor.

y filosofía y *La sagrada familia* con sus pasajes coincidentes; las *Tesis* y la *Ideología*. Desde otro punto de vista, el de la expresión más o menos plena dada a la doctrina y la consiguiente mayor o menor importancia: el grupo capital de textos constituido por *Economía y filosofía*, las *Tesis* y la primera parte de la *Ideología*; y el resto de los escritos. En suma, pues, a la carta de noviembre del 37, con su importante significación de momento germinal, pasando por la crítica de Hegel, para arribar al conjunto acabado de indicar, hay que buscar principalmente los orígenes de la "crítica de la economía política", y en el mencionado grupo capital de textos la madurez definitiva de la concepción materialista de la historia, esto es, del marxismo como filosofía. Principalmente, no exclusivamente, porque es claro que no se debe renunciar a las eventuales aportaciones por los menos de las otras obras filosóficas de Marx y Engels, la tesis doctoral de Marx sobre la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, presentada a la Facultad en los primeros días de abril de 1841, las ya citadas *Miseria de la filosofía* y *Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, la conocida con el nombre de *Anti-Dühring*, compuesta y publicada en 1878 por Engels, en vida todavía de Marx, y algún trabajo menor. En todo caso, lo expuesto hasta aquí habrá justificado plenamente, así la selección de los textos aquí traducidos, como que para explicarlos, y explicar en general el marxismo y explicarme sobre él, me atenga primordialmente a ellos mismos.[7]

Toda comprensión de un producto o manifestación de la cultura es en la actualidad fundamentalmente, sino de una manera exclusiva, una comprensión histórica. Esto no es tanto un postulado que se formule, cuanto un hecho que se comprueba. Las pruebas de este hecho y sus razones de ser, las causas y los motivos, históricos ellos

[7] Los datos consignados en los párrafos anteriores, no tomados a los textos mismos de Marx y de Engels citados, los he tomado a los prólogos, introducciones y notas de Landshut y Mayer y de Molitor y al libro de Cornu; la fecha de las *Tesis* figura como subtítulo del apéndice al *Feuerbach*. Véase la bibliografía. —Referente a la fecha de la *Crítica del derecho político de Hegel*, Landshut y Mayer rebaten la más tardía de Riazanof, con quien coincide Cornu. A mí me parecen convincentes las razones de aquéllos, pero principalmente la diferencia de nivel entre el contenido de la *Crítica* y el de ya los primeros trabajos del conjunto definitivo, los publicados en los *Anales franco-alemanes*, diferencia que precisaré en esta introducción.— Puntualizaré, además, que si este volumen no da más que un fragmento de la primera parte de la *Ideología*, este fragmento constituye íntegramente el centro de la parte y la exposición de la concepción materialista, después de media docena de páginas introductorias cuyo sentido queda recogido en esta introducción, y que pasa a consideraciones principalmente histórico-económicas, de un interés secundario, en que se desfleca la inconclusa parte —recuérdese el juicio de Engels.

también, que lo explican o nos hacen comprenderlo, no caben aquí. En sustancia se reducen a esto: los hombres cultos contemporáneos, los únicos para quienes puede tratarse de comprender los productos y manifestaciones de la cultura, tenemos una cultura histórica, no en el sentido de poseer conocimientos que no poseyeron los hombres más cultos de otras épocas, sino en un sentido más profundo y decisivo. Los hombres cultos contemporáneos tenemos de toda la cultura y sus productos y manifestaciones un sentido ante todo histórico, esto es, que considera estos productos y manifestaciones como siéndolo de una época histórica determinada, y como siendo dinámicos o evolutivos, producidos y cambiantes en el tiempo, *históricos*, no sólo por su emergencia en un momento y consecuente adscripción a él, sino en su entidad misma. Los hombres hemos llegado a darnos cuenta de que en el orbe entero de las cosas, de la realidad, además de cosas que han parecido siempre ajenas al tiempo, inmutables, constituidas en unidad esencial, como las cosas matemáticas, y de cosas que han parecido tales hasta hace poco, así las cosas de la naturaleza —no ya las de la astronomía, sino las especies vivas—, hay realidades cuya índole consiste precisamente en mudar con el tiempo, cuya unidad tiene por ende que ser muy distinta de la de aquellas primeras cosas, en suma, realidades históricas. Y avanza incluso la propensión a subsumir aquellas primeras, en estas realidades históricas: teoría de la evolución de las especies vivas; teorías genéticas del sistema solar, cosmogonías; ni siquiera las cosas matemáticas se sustraen a esta *historización*, que las alcanza por el lado de la ciencia, como diré enseguida.

Esta cultura y este sentido históricos vienen sustituyendo a aquella manera de considerar las cosas, las cosas de la cultura, anteriormente general y aun hoy perviviente en casos y en la superficie, como cosas de un valor —de verdad, científico o filosófico; literario, artístico...— mayor o menor, pero fijo, permanente, eterno, y, en las cosas más valiosas, ejemplar, arquetípico. Función de esta manera de considerar las cosas eran el comprenderlas por aquellas relaciones entre sus contenidos que pueden ser objeto de una clasificación o sistema totalmente extraño al tiempo, a todo orden en éste, y al criticarlas desde el punto de vista de aquel valor: de la posesión o la carencia de él, de su grado, de su ejemplaridad. Hoy se tiende crecientemente a comprender las cosas situándolas en la historia, restableciendo el orden de su producción histórica. Nos parece que comprendemos más cabalmente, por ejemplo, los fenómenos de la fonética y de la gramática, o la producción literaria de un autor, no clasificando o sistematizando unos u otra, sino explicando aquéllos por medio de la gramática histórica, estudiando ésta con técnica histórico-literaria. No tratando de simpli-

ficar la complicación de las cosas en un esquema simétrico, sino de resolverla en la aparición y complexión sucesiva de sus elementos. Ni siquiera la ciencia, ni siquiera ciencias como las matemáticas, resisten a este tipo de consideración. La matemática griega es considerada en cuanto tal, en cuanto griega, esto es, como un producto y una manifestación de la cultura griega, de la vida del pueblo griego, de su espíritu o genio, muy diferente por tanto y por cierto de la matemática moderna. Correlativamente, la crítica que adjudica o niega aquellos valores, los tasa y ejemplifica y ejemplariza con ellos, está en trance de invalidación progresiva. La crítica congruente con la historización señalada y la comprensión histórica es sustancialmente otra: entrar en una relación personal, intelectual, afectiva y práctica, consciente y reflexiva, de compenetración con las cosas o de distanciación y repulsión de éstas, fundada en la relación histórica de nuestra posición social, personal, histórica, con ellas. Algo así como el profesar una religión *por* ser la de nuestros padres: por tradición, no por la *crítica* de su *verdad* o *falsedad*. En el subrayado "por" se expresa el elemento de conciencia y reflexión, de *crítica* ("crítica" vendría a querer decir" "juicio", "buen juicio") en este sentido, que se efunde sobre la mera tradición, sobre la mera relación histórica afectiva, inconsciente, acrítica —sin discernimiento alguno. En todo caso, cualesquiera otras comprensión y crítica que la histórica han de seguir a ésta, de fundarse en ella: antes de haber comprendido algo en su contenido propio y su producción históricos ¿cómo intentar en serio su crítica desde el punto de vista del valor? —nos parece.

La comprensión histórica se consigue, en resumen, situando, esto es, siguiendo históricamente lo que se quiere comprender. Este seguirlo o situarlo y comprenderlo se despliega en el estudio de sus orígenes o relaciones con lo anterior, de su evolución interna y propia, de sus relaciones con lo concomitante o coetáneo y con lo posterior, en conjunto, con lo circundante. La comprensión histórica es, por su parte, cíclica. Si bien parece que debe iniciarse y desarrollarse, por la naturaleza de las cosas, en la línea recta de la sucesión histórica de lo que se trata de comprender, la realidad es que sobre esta línea hay un movimiento cíclico. En la lectura de las obras de un autor en el orden cronológico de ellas, la lectura dada a la primera hace comprender muchas cosas que se van leyendo en la segunda, y así sucesivamente. Pero, *primero*, al mismo tiempo la lectura de la segunda hace comprender muchas cosas que se habían leído en la primera —sin comprenderlas como ahora. El progreso de la comprensión histórica con el de la lectura va modificando retroactivamente la comprensión obtenida hasta cada momento. Y así, si al llegar a las cosas postreras, las comprende-

mos en función de todas las anteriores, también las primeras y todas las intermedias quedan comprendidas de una última manera. Pero, *segundo* y sobre todo, el ejemplo aducido ha supuesto de un modo tácito las obras leídas como aisladas históricamente, como constituyendo ellas solas toda la realidad histórica, como siendo la primera obra en efecto la *primera*, cuando en la realidad la primera obra no es la primera realidad histórica, ni en sí, ni para el lector, que emprende la lectura con todas las presuposiciones, históricas, que representa su vida anterior, su personalidad. Lo que se quiere comprender es siempre algo último, actual, o intermedio, pasado –lo primero se pierde en el tiempo pretérito, porque el principio del pretérito no nos es dado como el incesantemente renovado fin actual y presente del tiempo, que pasa sin solución de continuidad y del mismo modo incesante a–pasado. Por su parte, quien quiere comprender es siempre la persona en el momento actual, esto es, final a cada instante. En fin, aun lo pasado que se quiere comprender se ha hecho presente en alguna forma a la persona en su actualidad, para que la voluntad de comprenderlo haya sido posible. En la realidad, pues, la comprensión histórica no se inicia por el principio, en absoluto; puede iniciarse, de parte de lo que se quiere comprender, por el pasado o el medio; y se inicia siempre, de parte de la persona que quiere comprender, por –o desde– el presente o el fin. Pero a partir de este presente de la persona y de la cosa presente o pasada, la comprensión se va logrando en espirales en torno a la cosa pasada, en la doble dirección del pasado anterior y del pasado posterior hasta el presente; o en segmentos de espiral en torno a la cosa actual y desde la persona actual, ya que ésta no puede girar en torno al presente de la cosa ni de sí misma por el lado del futuro como puede hacerlo por el lado del pasado. (El problema de los fenómenos de expectativa, de la previsión, la profecía y la presciencia en la vida individual, la historia y la teología queda intacto aquí con este cauteloso "como". Algo, tendré ocasión y forzosidad de apuntarlo más adelante en esta introducción.) Esta circulación es la esencia del comentario histórico y en primer lugar del comentario auténtico. Cada pasaje de un autor debe ser explicado y entendido en función del resto de la obra del autor y de la realidad histórica circundante. Alguien ha radicado en el doble y opuesto movimiento que hay aquí la distinción entre la filología y la historia. El filólogo utilizaría para comprender el texto todo su saber de la época correspondiente. El historiador integraría los textos y todo su saber de la época en una reconstrucción comprensiva de ésta.[8] Esta comprensión cíclica es propia a todas las

[8] O. Immisch, *Wie studiest won Klassische Philologie*, Viollet, Stuttgart, 1919.

ciencias humanas, es decir, a todas aquellas cuyo objeto es humano o histórico (antiguas "ciencias morales y políticas" y "letras", *Kultur-* o *Geisteswissenchaften* de los alemanes; yo prefiero el término empleado, crecientemente adoptado por los franceses, a pesar del equívoco que encierra, pues desde el punto de vista del sujeto todas las ciencias son humanas). La comprensión en progresión rectilínea me parece realizada ejemplarmente por la matemática, en que la comprensión de cada teorema depende de la de los anteriores, pero es plena en él e independiente de la de los posteriores, por lo menos en una forma completamente distinta de aquella en que en las ciencias humanas el sentido permanece constantemente provisional y en suspenso hasta el fin —a su vez siempre provisional. Este hecho de la ejemplar realización de la comprensión rectilínea por la matemática pone sobre la pista de la razón de ser de la doble comprensión. Los objetos abstractos, abstractos no sólo de la realidad objetiva, sino principalmente del sujeto, del hombre mismo, como son los de la matemática, serían los susceptibles de ser comprendidos en progresión irreversible. Por el contrario, cuanto menos abstracto un objeto, cuanto más con-creto con la realidad toda, incluidos nosotros, los hombres mismos, en la plenitud individual de nuestra realidad, como son los objetos de las ciencias humanas, tanto más forzoso es girar en torno de él para avanzar en su comprensión. Las cosas humanas serían cosas que se llegan a comprender —relativamente— a fuerza de darles vueltas. Porque la estructura de la realidad humana sería ella misma con-creta, esto es, en cierto sentido circular.

Ahora bien, lo circundante no tiene en principio más límites que los de la historia, pero la cíclica comprensión histórica los tiene forzosos en las limitaciones personales, técnicas y objetivas de la ciencia histórica en cuanto obra humana —en las limitaciones de la capacidad individual y del tiempo de que se dispone, de la necesidad de la división del trabajo y de la especialización científicas—, pero, en último término, en las limitaciones mismas del hombre en general. Por ello, la comprensión histórica está sujeta ella misma a un proceso progresivo, es ella misma histórica o tiene historia. En primer lugar, el fin, la actualidad o el presente desde el cual comprender siempre las personas, progresa constantemente con éstas en lo futuro. Luego, y considerado en el conjunto de los resultados colectivos, el estudio de lo circundante avanza de los aledaños o contornos más inmediatos a los círculos más externos, o a la inversa; pero no forzosamente por círculos completos, como obra de cada colaborador individual: el trabajador individual puede explorar en profundidad un sector, en lugar de dar una vuelta más o menos superficial todo en torno. De

toda suerte, el fragmento explorado tendrá siempre, por la naturaleza de las cosas, estructura circular: será efectivamente un *sector*. Estas limitaciones, por lo mismo que inherentes a la ciencia en cuanto obra humana, no despojan forzosamente a los resultados de su carácter científico: la ciencia, histórica en este caso, se integra de trabajos parciales. Un caso particular de estas limitaciones que interesa singularmente aquí es el problema que plantea la determinación del punto de partida objetivo –porque el subjetivo es siempre el presente– de la cíclica comprensión histórica. En la lectura más atenta de las obras de un autor en orden cronológico, se advierte no haberse fijado adecuadamente en cosas en que el curso de la lectura nos hace comprender que debiéramos habernos fijado para comprender adecuadamente las que vamos leyendo: en la progresión desde lo anterior hacia lo posterior, se ignora en qué debe fijarse de lo anterior para comprender lo posterior, y, como consecuencia de esta ignorancia, efectivamente no se fija uno en ello. A la inversa, en el comienzo por lo posterior, para regresar a lo anterior informado de aquello en que habrá que fijarse, se ignora lo anterior necesario para comprender lo posterior por que se empieza. Estas experiencias vulgares tienen en definitiva su fundamento en que el espíritu procede por apercepción, esto es, por ideas preconcebidas y prejuicios con que se ayuda para advertir y captar lo nuevo; mas estos órganos de apercepción son ellos mismo limitados, y limitados históricamente, y hacen al propio espíritu también histórico y limitado, esto es, que por esforzada que sea su atención no lo capte ni pueda captarlo todo. Otra razón de ser de la circulación incesante, del movimiento cíclico, en la comprensión de lo humano, en la comprensión histórica. Por estas razones también, en última instancia, las cosas entregadas a las disputas de los hombres son precisamente las cosas humanas, y, rigurosa consecuencia, lo humano, disputa, esencial y perpetua. Pues bien, estas limitaciones son las que plantean el problema enunciado: ¿por dónde empezar, para comprender? La solución no puede ser, según mi experiencia y a mi juicio, sino *circunstancial*. Depende de las *circunstancias* del caso: de lo que se quiere comprender, de su relación con lo circundante, de las personas. Lo que, más precisamente, quiere decir que esta dependencia es dependencia de los *azares* de la vida, en el caso del que trata de comprender por sí. Hasta aquí hemos supuesto tácitamente único el caso de la persona que trata de comprender por sí misma. Pero hay el caso, y es el más pertinente aquí, de la persona que trata de hacer comprender a otras. Aquel supuesto no era, empero, totalmente injustificado. El nuevo caso se reduce, en definitiva, al anterior. Quien trata de hacer comprender algo a otro es sencillamente una de

las presuposiciones que representa la personalidad de este otro: el científico es el guía *en* el lector, suministrando a éste los órganos de apercepción que ha menester. Es cierto que en este caso, en que se trata de hacer comprender a los demás, hay una apreciación de las circunstancias por quien trata de hacer comprender; pero esta apreciación es –y esto es lo que quiere decir, más precisamente, aquella dependencia de las circunstancias en este otro caso– mucho más que aplicación de principios generales, racionales, imposibles, cuestión de tacto intuitivos y sensible –de las circunstancias.

El conocimiento de la realidad circundante por la que se comprenden históricamente las cosas se adquiere a base de las fuentes documentales o textuales. Ahora bien esta necesaria base textual de la ciencia y de la comprensión históricas hace que, cuando lo que se trata de comprender históricamente son textos –así, en el caso de las concepciones que tienen su expresión en éstos–, estos textos funcionen de dos maneras. Los textos son fuente de conocimiento de la realidad, en cuanto, por oriundos de la misma, son expresión de ella. Los textos que se trata de comprender en cada caso no constituyen excepción. También ellos son expresión de la realidad correspondiente y por tanto fuente de conocimiento de ella. Por consiguiente, pueden y deben funcionar, no sólo como texto que se trata de explicar y comprender por la realidad circundante, sino también como fuentes de conocimiento de esta realidad y por ende instrumentos de aquella comprensión, esto es, de la suya propia. En suma, pueden y deben funcionar como textos que contribuyen a su propia comprensión en parte, o que se explican, parcialmente, a sí mismos. Por otra parte, a esta base y fuentes de conocimiento textuales es aplicable *mutatis mutandis*, que son muy pocas cosas, todo lo dicho acerca de la limitación de la realidad circundante y de la limitación de la comprensión histórica. La comprensión histórica de determinados textos –por ejemplo, los que dan expresión a una concepción– no puede limitarse a estos textos, en principio o por lo que se refiere a la obra, colectiva, de su comprensión más acabada. Pero la cooperación de cada cual a esta acabada comprensión será forzosamente limitada, y una de estas limitadas aportaciones puede ser la que se ciña a tales textos, y los explique principal, sino exclusivamente, por ellos mismos. Esta explicación es incluso, en casos como el puesto por ejemplo, trabajo fundamental.

Las consideraciones anteriores no parecerán impertinentes si se tiene en cuenta, ante todo, que justifican el contenido de esta introducción, así en sus propósitos y carácter, como en sus límites y orden o plan. En primer lugar, lo que intento con ella es ayudar al lector que

lo hubiese menester a comprender históricamente el marxismo: los prometidos elementos necesarios a su comprensión son los necesarios a su comprensión histórica. Esto, por lo pronto. Porque he prometido también indicar mi propia posición en la cuestión –lo que ya aquí puede expresarse de esta otra manera: hacer su crítica en el sentido dado, a diferencia de su sentido tradicional, a esta palabra.[9] En segundo término, mi intento tiene que limitarse a los textos filosóficos. No a los de Marx solo, puesto que voy a tratar de situar la concepción marxista en el conjunto de la filosofía contemporánea, interpretada ésta a base de sus textos originales. Pero apenas me es posible en este momento rebasar este círculo: no soy un historiador del siglo XIX. Mas lo expuesto anteriormente justifica esta limitación y salva en principio el valor –de sus posibles resultados– que pueden tener de hecho en este caso nulo valor. –En fin, en cuanto al punto de partida y al orden en que proceder para facilitar la prometida comprensión al lector que supongo menesteroso de ayuda, la apreciación de las circunstancias del caso me ha hecho concluir que el orden más idóneo será el siguiente. Voy a empezar por tratar de dar a un lector, lo más ajeno hasta ahora a la filosofía, una idea del idealismo, en particular del hegeliano, y de la inversión de él que lleva a cabo Feuerbach; y acto seguido, a comentar la carta de Marx a su padre del 10 de noviembre de 1837, llamando la atención sobre su carácter y examinando principalmente la reacción de Marx a la filosofía, al encontrarse con ella, su sentido y su motivación. Es decir, vamos a empezar por los orígenes –antecedentes filosóficos y primera reacción personal– del pensamiento filosófico de Marx. Este pensamiento resultaría muy pobremente comprensible desde un principio, si éste no fuese la sugerencia –siquiera– de la atmósfera idealista en que aquél respira y se desarrolla. Por su parte, la carta puede ser comprendida en grado de fertilidad suficiente sin necesidad de más que la previa comprensión de dicha atmósfera. Mas de estos orígenes vamos a saltar a la fase final de madurez y plenitud de la concepción –al fragmento de la primera parte de la *Ideología alemana*, tratando de precisar el alcance y contenido de la concepción, según su forma definitiva, mediante un análisis del fragmento. Lo com-

[9] Como ahora califico de *tradicional* el sentido más antiguo, y en su lugar traté de hacer comprender el sentido más reciente haciendo una referencia a la *tradición*, puede producirse una confusión. Pero que no se produzca. La crítica *tradicional* no tendría sentido *tradicionalista*, sino *racionalista* –prescribiendo forzosamente aquí de la oposición así instituida entre tradicionalismo y racionalismo, tradición y razón que no es sostenible en absoluto. La crítica reciente tendría, por el contario, no sentido racionalista, sino tradicionalista. En suma: la crítica tradicional no sería la de sentido tradicionalista; la de sentido tradicionalista, sería la no tradicional.

pleto de la exposición y su claridad superior, relativamente, en uno u otro aspecto o en ambos, a todos los demás textos que exponen la concepción o los pasos hacia ella, hacen más fecunda la comprensión posterior de éstos que sería, a la inversa, su explicación con anterioridad a la de aquel fragmento y la de éste a continuación. Trataremos, pues, de llenar luego el espacio entre aquellos orígenes y esta madura plenitud, recorriéndolo en su orden cronológico, para puntualizar sus etapas y la forma en que los elementos puestos de manifiesto por el análisis del fragmento de la *Ideología* van apareciendo, entrando en el complejo, complicándose hasta el resultado final. Y para terminar, prolongaremos este círculo más estrecho que el formado por los orígenes y la plenitud, e interior a él, en otro externo a éste y más ancho, que será el de la filosofía contemporánea en general, dentro del cual procuraremos, como he dicho, situar el marxismo filosófico, poniéndolo en relación con las principales figuras o escuelas filosóficas de este espacio de tiempo, particularmente con las más actuales, deban esta actualidad a su coetaneidad con nosotros, o a la pervivencia, la restauración o la urgencia tardía de su significado e influjo.

Pero además de la justificación que las consideraciones de las páginas anteriores han ofrecido por anticipado a este plan, y de la ilustración de la crítica final que representan asimismo, es posible que muestren su pertinencia al tema mismo del materialismo histórico en cuanto tal.[10]

2. *El idealismo y Feuerbach*

Para comprender los textos de Marx traducidos en este volumen, se necesita tener cuando menos una idea general de la filosofía hegeliana, y más en particular de las obras de Hegel a que se refieren de una manera especial estos textos, y entender los de Hegel citados en éstos, a veces repetida y extensamente, como los de la *Fenomenología del espíritu* en *Economía política y filosofía*.

Las obras de Hegel a que se refieren de una manera especial, y en algún caso hasta exclusiva, aquellas de Marx que vamos a examinar principalmente, son la *Filosofía del derecho*, cuya filosofía del Estado es comentada parágrafo por parágrafo, según ya se indicó, en la

[10] El lector a quien interesen los temas simplemente apuntados en los párrafos anteriores podrá verlos desarrollados mucho más por extenso y con detalle en los *Ensayos filosóficos* que publicaré dentro de este año: en los ensayos sobre *La vida intelectual contemporánea (abstracción-bibliocarcia-historicismo)* y sobre *La lectura, cursoria y estataria, y sus supuestos filosóficos*.

Crítica del derecho político de Hegel, y la *Fenomenología del espíritu* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en *Economía política y filosofía*.[11] La primera parte de la *Ideología* no se refiere en forma análoga a ninguna obra de Hegel, pero la concepción materialista de la historia es incomprensible históricamente sin el conocimiento de la manera hegeliana de concebir la realidad histórica, la historia, la ciencia de esta realidad, la Historia –como escribiré en adelante para evitar el equívoco encerrado en el término "historia", que tiene las dos acepciones– y la filosofía de la historia –y de la Historia, que no son precisamente lo mismo–, así como la manera de realizar ésta y de hacer efectivamente Historia, realizando de consuno la historia.[12] Hegel expone en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal* su concepción de la filosofía de la historia y hace expresamente Historia en sus lecciones de *Historia de la Filosofía*, pero también hace Historia en aquéllas y filosofía de la historia en éstas, y ambas cosas asimismo en las lecciones de *Estética* y de *Filosofía de la religión* y hasta en la *Fenomenología*. Es lo que veían muy bien los autores de la *Ideología alemana*, cuando en la crítica de Stirner, y al ir mostrando la dependencia en que éste se halla respecto de la manera hegeliana de concebir y realizar la historia, la ciencia histórica y la filosofía de ambas, utilizan como fuentes de conocimiento de esta concepción y realización conjuntamente la *Fenomenología*, la *Filosofía de la Historia*, la *Filosofía de la religión* y la *Historia de la Filosofía*.[13] Las razones de que el contenido de estas obras sea el que se acaba de indicar, se hallan en la filosofía misma de Hegel.

Lo anterior me prescribe el plan de lo referente a Hegel en esta introducción: una idea general de la filosofía hegeliana y del sistema de Hegel, dentro de la cual insertar las filosofías del derecho y de la historia –entendiendo ya por ésta el complejo indicado– y una explicación particular de los textos de Hegel comentados y reproducidos por Marx en *Economía y filosofía*, a saber, principalmente el fragmento inicial del capítulo sobre el saber absoluto en la *Fenomenología*.

He dicho "una idea general de la filosofía hegeliana y del sistema de Hegel". Es conveniente hacer aquí una distinción entre la filosofía he-

[11] En las pp. 2, 29 y ss. de este escrito, Marx habla de la *Fenomenología* y la *Lógica*, pero en la p. 35 y cuando cita textualmente, p. 72 y ss., 76 y ss., no cita la gran *Ciencia de la Lógica*, sino la parte lógica en el resumen del sistema dado por la *Enciclopedia*.

[12] Puede extrañar aquí que hable de realizar la historia, y no simplemente de hacer Historia. Pero Hegel piensa, haciendo su filosofía, hacer efectivamente historia, y aún en un sentido tan absoluto que por él he dicho también, realizar "la" historia.

[13] *Cfr. Ideología alemana*, tercera parte, *San Max* –en la traducción Molitor, tomo VII, pp. 41 y ss.– *passim*.

geliana y el sistema de Hegel. Marx y Engels, en efecto, a pesar de toda la distinción de que hemos visto hicieron siempre objeto a Hegel y a Feuerbach con respecto a los demás epígonos de la filosofía hegeliana, de Strauss a Stirner, engloban a todos en una misma y sola filosofía hegeliana, idealista, en una "ideología" alemana —no sin razón, pues a todos les es común por lo menos una convicción, la fe en el poder de las ideas sobre la realidad o sobre el hombre, e incluso con Marx y Engels aparte de ellos, si no a todos, el método dialéctico, comunidad dentro de la cual *destacan* Marx y Engels a Hegel y a Feuerbach de los demás y su propia oposición a todos. La "crítica religiosa", incluso la fundamental de Feuerbach, la "crítica crítica" de Bauer y sus consortes, la filosofía "única" de Stirner, son derivaciones o modulaciones variadas de la misma concepción radical que tiene su encarnación originaria y más vasta y poderosa en el sistema de Hegel. Filosofía hegeliana sería, pues, por una parte, el meollo y raíz aislable dentro del sistema de Hegel de su realización concreta y particular en el resto de este sistema; por otra parte, lo común a este sistema y a los epígonos, aquella misma raíz y meollo.[14] Pero hay más. En este meollo hay todavía parte, al menos común al hegelianismo con algo más que él, con el idealismo trascendental en general, si no tan propiamente con todas las formas históricas y posibles del idealismo. Por esta razón la idea general de la filosofía hegeliana no podrá menos de ser en buena parte una idea más general del idealismo.

Pues bien, para dar idea general de la filosofía hegeliana y del idealismo incluso al lector menos familiarizado hasta ahora con toda filosofía, no hallo ciertamente nada mejor que empezar por reproducir unas páginas de la *Sagrada familia* enderezadas a este mismo fin. No conozco exposición del meollo de la filosofía hegeliana y del idealismo, ni me parece que pueda haberla ni sea fácil hacerla, más fiel, concisa y clara al par —y divertida, que ésta.[15] Simplemente el lector debe atender más, por lo pronto, a los elementos de exposición contenidos incluso en la crítica hecha también del idealismo que a esta crítica en cuanto tal. Lo primero es que se entere de lo que el idealismo es.

"Cuando, operando sobre realidades, manzanas, peras, fresas, almendras, me formo la noción general 'fruto'; cuando yendo más lejos me figuro a mi noción abstracta, sacada de los frutos reales, es decir,

[14] El "hegelianismo" común a toda la "escuela hegeliana" con su "derecha", "izquierda" y "centro" no es una interpretación peculiar marxista de la historia de la filosofía hegeliana, sino bien común a la Historia y la filosofía contemporánea. Véase por ejemplo, el libro de Moog citado en la bibliografía. Pero sobre todo esto precisamente habré de volver.

[15] *Cfr.* Taine.

el 'fruto', es una entidad que existe fuera de mí y constituye incluso la verdadera entidad de la manzana, de la pera, declaro, en lenguaje especulativo, que el 'fruto' es la subtancia de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Digo, pues, que lo que hay de esencial en la pera o la manzana, no es el ser pera o manzana. Lo que les es esencial no es su ser real, concreto y que cae bajo los sentidos, sino la entidad abstracta que he deducido de ellas y con que las he sustituido, la entidad de mi representación: el 'fruto'. Declaro la manzana, la pera, la almendra, etc., simples modos de existencia del 'fruto'. Mi inteligencia, finita, pero sostenida por los sentidos, distingue, es verdad, una manzana de una pera y una pera de una almendra; pero mi razón especulativa declara que esta diferencia sensible es inesencial e indiferente. Ve en la manzana el mismo elemento que en la pera, y en la pera el mismo elemento que en la almendra, es decir, el 'fruto'. Los frutos reales y particulares no son más que frutos aparentes cuya sustancia, el 'fruto', es la verdadera esencia.

No se llega, de esta manera, a ninguna particular riqueza de determinación. El mineralogista que se limitase a declarar que todos los minerales son realmente el 'mineral', no sería mineralogista más que en su imaginación. A cada mineral, el mineralogista especulativo dice: el 'mineral', y su ciencia se limita a repetir este término tantas veces como hay verdaderos minerales.

Después de haber hecho, de los diferentes frutos reales, un fruto abstracto, el 'fruto', la especulación, para llegar a la apariencia de un contenido real, debe pues, ensayar, de una manera u otra, el regresar del 'fruto', de la sustancia, a los verdaderos frutos distintos, la pera, la manzana, la almendra, etc. Pero tanto como es fácil, hablando de los frutos reales, producir el concepto abstracto, el 'fruto', tan difíciles, hablando del concepto abstracto, del 'fruto', producir frutos reales. Es incluso imposible, a menos de renunciar a la abstracción, pasar de la abstracción a su contrario.

El filósofo especulativo renuncia, pues, a la abstracción del 'fruto', pero renuncia a ella de manera especulativa, mística, dándose el aire de no renunciar a ella. Así, no es más que en apariencia como se eleva por encima de la abstracción. He aquí cómo razona probablemente: Si la manzana, la pera, la almendra, la fresa, etc., no son, en realidad, más que la sustancia, el 'fruto', ¿cómo es que el 'fruto' me aparece tan pronto bajo el aspecto de la manzana, tan pronto bajo el aspecto de la pera, etc.? ¿De dónde viene esta apariencia de diversidad, tan manifiestamente contraria a mi concepción especulativa de la unidad, de la sustancia, del 'fruto'?

La razón es, responde el filósofo especulativo, que el 'fruto' no es una entidad sin vida, sin caracteres distintivos, sin movimiento, sino una entidad dotada de vida, de caracteres distintivos, de movimiento. La diferencia de los frutos ordinarios no importa en nada a mi inteligencia sensible, pero sí importa al 'fruto' mismo, a la razón especulativa. Los diversos frutos 'profanos' son manifestaciones diferentes del 'fruto' único; son cristalizaciones que forman el 'fruto' mismo. Así es, por ejemplo, como en la manzana y la pera, el 'fruto' toma el aspecto de una manzana y de una pera. Ya no hace falta decir, que, como cuando nos situábamos en el punto de vista de la sustancia: la pera es el 'fruto', la manzana es el 'fruto', la almendra es el 'fruto'; hay que decir, al contrario: el 'fruto' se presenta como pera, el 'fruto' se presenta como almendra, y las diferencias que distinguen la manzana, la pera, la almendra, son las diferencias mismas del 'fruto', y hacen de los frutos particulares miembros diferentes en el proceso vital del 'fruto'. El 'fruto' ya no es, pues, una unidad sin contenido ni diferencia; es la unidad en tanto que generalidad, en tanto que totalidad de los frutos que forman 'una serie orgánicamente distribuida'. En cada miembro de esta serie, el 'fruto' toma una forma más desarrollada, más netamente caracterizada, hasta que por fin sea, en cuanto resumen de todos los frutos, la unidad viviente que contiene y reproduce sin cesar cada uno de sus elementos, exactamente como todos los miembros del cuerpo se transforman sin cesar en sangre y son sin cesar reproducidos por la sangre.

Como se ve, mientras que la religión cristiana no conoce más que una sola encarnación de Dios, la filosofía especulativa tiene tantas encarnaciones como cosas hay; así aquí, en cada fruto, posee una encarnación de la sustancia, del 'fruto' absoluto. Para el filósofo especulativo, el interés principal consiste, pues, en producir la existencia de frutos reales y en declarar, de manera misteriosa, que hay manzanas, peras, etc. Pero las manzanas, las peras, etc., que volvemos a encontrar en el mundo especulativo, no son más que apariencias de manzanas, de peras, etc., pues son manifestaciones del 'fruto', esta entidad racional, abstracta, o sea, ellas mismas entidades racionales abstractas. Por consiguiente, lo que os place en la especulación es el volver a encontrar todos los frutos reales, pero en cuanto frutos poseedores de un valor místico superior, salidos del éter de vuestro cerebro y no de la tierra material, encarnaciones del 'fruto', del sujeto absoluto. Al volver pues, de la abstracción, de la entidad racional sobrenatural, del 'fruto', a los frutos naturales y reales, daréis en cambio a los frutos naturales un valor sobrenatural y los transformaréis en otras tantas abstracciones. Vuestro interés principal es precisamente demostrar

la unidad del 'fruto' en todas sus manifestaciones, manzana, pera, almendra, etc.; probar, por consiguiente la conexión mística de estos frutos, y hacer ver cómo, en cada uno de estos frutos, el 'fruto' se realiza gradualmente y, por ejemplo, pasa necesariamente de su estado de almendra a su estado de pera. El valor de los frutos individuales ya no consiste, pues, en sus propiedades naturales, sino en su propiedad especulativa, que les asigna un lugar determinado en el proceso vital del 'fruto' absoluto.

El hombre vulgar no cree hacer nada de extraordinario, diciendo que hay manzanas y peras. Pero el filósofo, expresando esta existencia de manera especulativa, ha dicho algo extraordinario. Ha hecho un milagro: de la entidad racional irreal, el 'fruto', ha producido entidades naturales reales, las manzanas, las peras, etc. En otros términos: de su propia inteligencia abstracta, que se representa exteriormente a sí mismo como un sujeto absoluto, aquí el 'fruto', ha sacado estos frutos, y, en cada existencia que enuncia, lleva a cabo un acto creador.

El filósofo especulativo, no hay que decirlo, no puede llevar a cabo esta creación continua más que intercalando, como si fuesen de su propia invención, propiedades reconocidas por todos como perteneciendo realmente a la manzana, a la pera, etc.; dando los nombres de cosas reales a lo único que la razón abstracta puede crear, es decir, a las fórmulas racionales abstractas; declarando, en fin, que su propia actividad, por la que pasa de la representación manzana a la representación pera, es la actividad misma del sujeto absoluto, el 'fruto'.

Esta operación se llama, en lenguaje especulativo, comprender la sustancia como sujeto, como proceso interior, como persona absoluta, y esta comprensión constituye el carácter esencial del método hegeliano...

El proceso, por el cual el filósofo pasa, mediante la intuición sensible y la representación, de un objeto a otro, Hegel se las entiende, con una maestría de sofista, para dárnoslo como el proceso de la entidad racional imaginaria, del sujeto absoluto. Además, le ocurre con frecuencia hacer, en el curso mismo de su exposición especulativa, una excursión concreta y que va al fondo mismo de las cosas. El resultado es que el lector toma la especulación por la realidad y la realidad por la especulación...

En apariencia, la especulación se crea ella misma y *a priori* su objeto; mas por otra parte, y precisamente porque quiere, mediante sofismas, regar la dependencia racional y natural que la liga a este objeto, cae en la dependencia más irracional y más natural respecto de este objeto, del que se ve obligado a construir, como absolutamente

necesarias y generales, las determinaciones más accidentales y más individuales."

Al terminar la lectura de estas páginas, es casi seguro que el lector no familiarizado con la filosofía se esté haciendo un cúmulo de preguntas. ¿Por qué figurarme que la noción abstracta es una entidad existente fuera de mí? ¿Por qué figurarme que constituye la verdadera entidad de la manzana, de la pera, o declarar que es la sustancia de éstas? ¿Por qué decir que lo que es esencial a éstas no es su ser real, concreto y que cae bajo los sentidos, sino la entidad abstracta que he deducido de ellas y con que las he sustituido? ¿Por qué declarar la manzana, la pera, la almendra, etc., simples modos de existencia del "fruto"? ¿Por qué la razón especulativa declara que esta diferencia sensible es inesencial e indiferente? ¿Cómo es que ve en la manzana el mismo elemento que en la pera y en la pera el mismo elemento que en la almendra, es decir, el "fruto"? ¿Y que los frutos reales y particulares no son más que frutos aparentes de que la sustancia, el "fruto", es la verdadera esencia? ¿Cómo puede ser que el "fruto" –¡el fruto abstracto, la idea abstracta y general de fruto!– sea una entidad dotada de vida y movimiento –sobre todo si se la considera separada del sujeto, éste sí dotado de movimiento y vida, o sea, después de haberla convertido precisamente en entidad fuera de mí? ¿Qué es esto de representarse la propia inteligencia abstracta exteriormente a sí mismo como un sujeto absoluto, incluso como una persona absoluta? ¿Esto de declarar que la propia actividad es la actividad de este sujeto absoluto? ¿Cómo y por qué dar el proceso por el que se pasa de un objeto a otro, mediante la intuición sensible y la representación, como el proceso de la entidad racional, del sujeto absoluto? ¿Hasta qué punto es cierto el milagro de producir de la entidad racional irreal las entidades naturales reales, de sacar de aquella inteligencia abstracta las cosas reales, y de llevar a cabo en la mera *enunciación* de una existencia un acto *creador*? Es decir, si en el figurarse que las nociones abstractas o las ideas –las llamadas ideas generales– son entidades 1.- existentes fuera de todos nosotros, los sujetos, y 2.- constituyentes de la verdadera entidad o de la sustancia de las cosas reales; esto es, si en considerar las ideas como realidades, y como realidades principales y las cosas reales como realidades secundarias, derivadas, deudoras de su realidad menoscabada a las ideas; si en estas dos afirmaciones consiste últimamente el idealismo de que aquí tratamos, porque la afirmación de la vida y movimiento de las ideas pertenece ya más bien a formas particulares de este idealismo y todo lo demás de las páginas citadas no es ya sino consecuencia, especificación, complemento –y crítica–, lo que hace el lector es preguntarse por los fundamentos del idealismo,

que las páginas citadas exponen lindamente, pero cuyos fundamentos no aducen. Ahora bien, los filósofos idealistas, tan grandes que llegan desde Platón hasta Hegel por lo menos, algunas razones han de haber tenido para arribar y adherir a afirmaciones notoriamente tan contrarias a la manera de pensar corriente —el escándalo del lector no familiarizado ya con los que da habitualmente la filosofía es lo que se traduce, en verdad, en las preguntas que le supongo haciendo.

Voy, pues, a procurar darle idea de las razones que apoyan ambas fundamentales afirmaciones del idealismo. Ahora a mi manera. Es decir, no cabe aquí el detalle, la complejidad, el primor, de la argumentación específica de ningún pensador determinado. Voy, por ende, a exponer simplemente algo así como el sedimento general depositado en mí por las obras de los grandes filósofos idealistas, desde Platón hasta nuestro contemporáneo, el moravo Husserl, cuya argumentación, una de las más minuciosas, apretadas y eficaces, reproduce, empero, con centrales coincidencias notables, viejas razones platónicas.[16] Pero entiéndase bien el propósito. No es convencer al lector —cosa difícil. Ni se trata de proselitismo alguno —lo que tampoco hace falta. Se trata de darle idea siquiera de la plausibilidad de que es susceptible el idealismo, cuyas afirmaciones, si no lo fueran de ninguna, serían puros absurdos —de los más grandes pensadores, respetados por sus más implacables críticos, como por Marx y Hegel.

Las ideas son entidades existentes fuera de todos nosotros, los sujetos; entidades objetivas reales, verdaderos objetos o realidades: he aquí la primera afirmación fundamental del idealismo. Se trata de hacerla plausible. Lo que se opone a que se la considere tal es la generalizada y firme convicción de que las ideas son nuestras ideas, son siempre las ideas de alguien, de algún sujeto, en el cual, en la mente del cual están o tienen toda su realidad, fuera de la cual no tienen realidad ninguna; es decir, son lo que se llama hechos o fenómenos de conciencia o psíquicos. Se trata de probar que las ideas no son hechos de conciencia; que los fenómenos psíquicos y las ideas son dos cosas o dos órdenes de cosas distintas.

¿Cómo se puede probar que dos cosas, o dos órdenes de cosas, son efectivamente dos y no una, o uno? ¿son cosas u órdenes distintos? Hay dos métodos. El uno consiste en separar las dos cosas u órdenes o mostrarlas separadas, dándose o existiendo la una sin la otra. Pero hay cosas u órdenes de cosas que se dan siempre juntas, que no existen jamás las unas sin las otras, y que, sin embargo, son dos cosas o dos órdenes, eterna, necesariamente unidas, pero distintas. En este caso

[16] Platón y Husserl.

no se puede emplear el método indicado. Pero el otro método consiste en mostrar que las dos cosas u órdenes tienen propiedades o caracteres distintos, y si opuestos, si rigurosamente antitéticos, la demostración tendrá mayor fuerza. Este método es el aplicable al caso.

Nosotros no encontramos nunca ideas separadas de todo sujeto. A nosotros las ideas nos son siempre dadas unidas a la mente de alguno de nosotros, de muchos de nosotros o de todos; insertas, podemos decir, en las mentes. Luego las ideas son un caso de aquellos a que no es aplicable el primer método. Pero queda el segundo. Si indagamos los caracteres propios de las ideas, por un lado, y, por otro, de los fenómenos psíquicos entre los cuales las encontramos e incluimos, de las mentes y sujetos en que las insertamos o a que las consideramos perteneciente, y resultasen caracteres distintos e incluso rigurosamente antitéticos, parece que no tendríamos más remedio que conceder que las ideas no son fenómenos psíquicos, algo así como partes de la mente o del sujeto, sino cosas distintas de todas éstas, pese a las dificultades que aun pudiéramos encontrar en admitirlo. Pues bien, esto es efectivamente lo que resulta.

Los caracteres comunes a todos los fenómenos psíquicos y a los sujetos psico-físicos cuyos son estos fenómenos, es decir, los caracteres más generales de estos fenómenos y sujetos, por ende los que los distinguen en conjunto de todas las demás cosas, aunque en pàrte les son comunes con las demás reales, con las cosas que vulgarmente llamamos materiales, estos caracteres son: existir siempre en un lugar del espacio y en un transcurso del tiempo; ser el o lo existente en un lugar del espacio y en un transcurso del tiempo, distinto del o lo existente en cualquier otro lugar del espacio o en cualquier transcurso del tiempo; presentársenos constituyendo una serie de causas y efectos o estando entre sí en relaciones causales; ser conocidos, ya por medio de los sentidos, ya directa, íntimamente, en lo que llamamos conciencia de nuestros hechos de conciencia. Un ejemplo. En este momento usted, lector, está pensando lo mismo que yo pensaba al ir escribiendo esto. Está usted pensando en esto que le estoy diciendo ahora y que pensaba al escribirlo. Usted en este momento está y yo en aquél estaba ejercitando, pues, sendos actos de pensamiento. "Sendos", en efecto, porque, aunque lo pensado es exactamente lo mismo, lo cierto es que el acto en que está usted pensando esto no es el acto con que estuve pensándolo yo. Usted está pensando con su acto y yo lo estuve con el mío. El acto de usted transcurre ahora, el mío transcurrió hace tiempo. Y puede usted considerar, además, que el acto de usted está transcurriendo ahí, donde está usted leyendo, mientras que el mío transcurrió aquí, donde estoy escribiendo para usted. De su acto está

usted teniendo conciencia, sin duda, al conjuro de mi palabra que le llama la atención sobre él. Pero no menos indudablemente usted venía siendo ya consciente de él. Pues bien, observe usted los caracteres de esta doble conciencia que tiene usted del acto de su pensamiento. Cuando yo le llamo la atención sobre él, la conciencia que usted tiene de él es una conciencia en que usted se vuelve con su atención sobre él, es una conciencia refleja en que el acto de su pensamiento es objeto del acto de su atención. Pero mientras usted piensa, simplemente consciente de su pensar, el acto de su pensamiento, a pesar de serle consciente a usted, no es propiamente objeto de ningún otro acto de usted: la conciencia que usted tiene entonces de él es una conciencia directa. En esta conciencia, aquello de que usted la tiene es uno con usted —no resulta impropio decir que en ese momento usted *es*, aunque sólo lo sea parcialmente, un acto. Este acto es el que está usted ejecutando y él y la conciencia que usted tiene de él son simultáneos. Por el contrario, al fijar la atención en su acto y convertirse éste en objeto de ella, el acto que es usted, el acto que está usted ejecutando, ya no es propiamente el de su pensamiento, sino el de atención sobre éste de su pensamiento, y este acto de atención es ahora aquel de que usted tiene conciencia directa y simultánea. En conclusión de esto: lo conocido en la conciencia, en el sentido más propio de este vocablo, aquello de que se tiene conciencia directa y simultánea a su ejecución y con lo que se es uno, nó es nunca propiamente objeto de la conciencia; objeto, propiamente, se toma sólo en la conciencia refleja, en que si es de uno, ya no es uno con uno, ni es simultáneo con la conciencia de ello en la misma forma. Añadamos que la conciencia directa tiene una necesaria primacía sobre la refleja: nada puede ser objeto de conciencia refleja que no haya sido antes directamente consciente. En fin, su acto de pensamiento de usted, a causa de la flojedad con que lo ha ejercitado, no le ha permitido enterarse bien de lo anterior —o a causa de la intensidad que ha puesto en él, le ha fatigado: en todo caso es causa de un sentimiento de aburrimiento y laxitud, causa a su vez de que usted haya dejado por un momento la lectura.

Suponiéndole ya repuesto y vuelto a ella, me permitiré, pues, hacerle observar que, muy al contrario de lo que hemos comprobado en los actos de pensamiento, lo pensado en estos actos, las ideas pensadas, es decir, las que usted va leyendo ahora y yo fui escribiendo antes, estas ideas son rigurosamente las mismas: las mismas con identidad absoluta. Lo que usted piensa ahora ahí y lo que yo pensé antes aquí no son dos ideas distintas. Si lo fuesen, no nos entenderíamos. Si lo fuesen, es que usted no estaría leyéndome precisamente con atención en este momento, es que estaría usted distraidillo en este momento.

Pero hay más. Todos mis lectores, usted entre ellos, y yo, repartidos acaso entre los dos continentes, antípodas los unos de los otros, escribiendo y leyendo este libro en los momentos más varios, a cada frase de él, si la entendemos, pensamos exactamente lo mismo. La absoluta identidad de las ideas es la condición de la posibilidad de la inteligencia mutua entre los hombres. Las ideas pensadas, pues, no existen en un lugar del espacio y en un transcurso del tiempo, como los sujetos que las pensamos o los actos en que las pensamos estos sujetos. Las ideas, en cuanto rigurosamente idénticas consigo mismas o absolutamente únicas, cualesquiera que sean los sujetos muchos y distintos en el espacio y en el tiempo que las piensen y los actos en que las piensen, pueden existir, cada cual la misma, simultáneamente en todos los lugares del espacio y sin solución de continuidad en todos los transcursos del tiempo: las ideas son ubicuas y eternas. Por otra parte, las ideas no están propia y directamente en relación de causalidad entre sí, ni con nosotros, ni con el mundo físico. Entre sí, están en relaciones privativas de ellas, por ejemplo, las relaciones lógicas, como la de premisas y consecuencias. Con nosotros, están en la relación que expresamos diciendo precisamente que las pensamos. Es cierto que hablamos corrientemente de que nuestras ideas son causa, por ejemplo, de nuestras acciones. Pero acaso nos expresamos inexactamente; acaso cometemos un equívoco; acaso la forma en que nuestras ideas son "causa" de nuestras acciones es algo muy distinto de aquella en que de estas últimas lo son nuestros sentimientos y los impulsos causados a su vez por ellos; acaso lo que es propiamente causa de una acción nuestra no es una idea, sino el acto de pensarla; y por lo que respecta a la influencia de la idea misma sobre nuestra acción, nos expresaríamos más propiamente que hablando de causa, diciendo "motivo"... Con las cosas... porque hay ideas en relación con las cosas: las ideas de las cosas y de sus propiedades, así, por ejemplo, las ideas geométricas o de las formas geométricas de las cosas. Pues bien, con las cosas, es evidente que tampoco el cuadrado ni el círculo están con las cosas cuadradas o circulares en relación propiamente de causalidad... Por último, no las conocemos, ni por medio de los sentidos, lo que supongo que el lector me concede, por lo que no insisto en ello, ni en la conciencia, lo que le resultará tanto más sorprendente. Sin embargo, es lo cierto que el modo de conocer las ideas, pensándolas, no se parece nada a la conciencia, en el sentido más propio y primario, a la directa, que tenemos de nuestros fenómenos psíquicos, pero tampoco a la refleja. La idea pensada no es una con nosotros. No podemos decir que somos la idea que pensamos, o que la idea que pensamos es usted o yo, con el sentido con que

pudimos decirlo del acto en que la pensamos. Podemos remachar esta afirmación advirtiendo que lo que tenemos que decir de nuestras ideas, por un lado, y de nuestros actos referentes a ellas o de nosotros mismos, por otro lado, no puede ser lo mismo. Si pienso la suma de los ángulos del triángulo, debo decir de ella que es igual a dos ángulos rectos, pero no puedo decir que sea igual a dos ángulos rectos el acto en que pienso tal suma. Si en determinadas circunstancias me repugna la idea de la benevolencia, es posible que, a pesar de las circunstancias, deba decir que la idea es buena, pero mi sentimiento malo, y malo yo mismo en tal caso. Ni tampoco podemos decir que las ideas sean de uno, como no dejan de serlo nunca los actos en que las pensamos, después de lo visto acerca de su identidad y universal asequibilidad por igual a los sujetos. En fin, las ideas son propiamente objetos de nuestro pensamiento, mas para serlo y pensarlas con atención, no necesitan dejar de ser simultáneas con el acto en que propia y únicamente las conocemos, el acto de pensamiento más o menos atento. En suma: el pensamiento de las ideas no tiene las dos formas de la conciencia; y tiene la simultaneidad de la directa, pero con la objetividad de la refleja; la objetividad de ésta, pero con la simultaneidad de aquélla: difiere, pues, de toda conciencia. Concluyamos que las ideas, ni por su relación con el espacio, ni por su relación con el tiempo, ni por sus relaciones entre sí, ni por sus relaciones con las cosas, ni por sus relaciones con nosotros y el conocimiento que tenemos de ellas, es decir, por ninguno de los caracteres que distinguen a lo psíquico, coinciden con lo psíquico. ¿Cómo considerarlas nada psíquico? Y si no son nada psíquico ¿cómo, insertas en ello? ¿cómo, alojadas dentro de nosotros? Por fuerza tienen que ser entrañas a lo psíquico, que existir fuera de nosotros. Y si son y existen así ¿cómo negarles una verdadera realidad? ¿cómo no tenerlas también por cosas reales?

Supongo al lector, no convencido, esto no, pero sí tambaleante en sus convicciones espontáneas, naturalmente antiidealistas. Por eso aprovecho la situación, para, sin detenerme en las objeciones que seguramente fermentan y suben en él, completar la argumentación idealista, pasando a la segunda afirmación fundamental: las ideas son entidades constituyentes de la verdadera entidad o de la sustancia de las cosas reales.

Admitido, siquiera sea provisionalmente, que las ideas son algo distinto de los fenómenos psíquicos y de las cosas materiales, que son más bien una tercera clase de cosas y de cosas reales, el idealismo da un paso más y afirma que las ideas son más reales que las cosas que por oposición a ellas se llaman reales, pues lejos de deber su realidad a estas cosas, y de tenerla *en* ellas, son estas cosas las que deben la

suya a las ideas y *en* las ideas la tienen. Cálmese, lector. La paradoja es ruda, más no por ello deja de ser susceptible también de plausibilidad. La filosofía las hace aún más gordas, como verá usted.

Entendamos, por lo pronto, la expresión "cosas reales" como usted la ha entendido seguramente: en el sentido de las cosas materiales. Piense, pues, por un momento en las deliciosas frutas de que se sirvió como ejemplo Marx. Suponga que hay un frutero ahí en la habitación en que usted me lee. Y suponga que entre en la habitación una persona por entero carente de la idea de fruta. Para esta persona, esas frutas que tiene usted ahí no serán "frutas". Serán lo que usted quiera, o mejor, lo que ella pueda idear, todo, menos "frutas". La realidad con que esas frutas se ofrecerán a tal persona, la realidad que tendrán para ella, no será la realidad de "frutas" que le brindan a usted, afortunado poseedor de la idea de fruta. ¿La suposición le parece extravagante? Pues hagamos otra que no lo sea tanto. Acaso la manzana que ve usted en primer término tiene poco menos que una perfecta forma esférica. Le tienta, pues, a usted con una real forma esférica, con una rotunda realidad de esfera. Supongamos ahora que la persona entrante carece de la idea de la esfera. La suposición es ya ¿verdad? mucho menos extravagante. Esa persona puede ser su pequeño hijo de usted. Esa persona fue usted mismo antes de haber ido a clase de geometría. Pues bien, para la persona desprovista de la idea de esfera, la realmente esférica manzana que está usted contemplando ávido ahora, será todo, menos esférica. La realidad con que se presenta a tal persona no incluye en sí lo más mínimo la esfericidad. Para esta persona la manzana no es realmente una esfera. Sírvase usted rememorar sus primeras clases de geometría, aquellas en que usted aprendió lo que es geométricamente la línea recta, en que usted adquirió la idea geométrica de esta línea. Estará usted viendo en su imaginación a su maestro o profesor haciendo los más variados esfuerzos por hacérsela adquirir. Lo verá usted hacer casi una pequeña escena cómica: pasará el dedo por el borde de la mesa, acariciará el lomo de un libro, sacará un cordel y lo estirará entre ambas manos... Pero usted ha permanecido unos instantes, unos instantes nada más, porque usted es inteligente, usted ha permanecido unos instantes literalmente estúpido ante la mímica y las palabras del maestro —Hasta que de súbito se hizo como una luz en su mente de usted y usted comprendió lo que es, no ya ser el camino más corto entre dos puntos, sino aquello de tener los puntos en una misma dirección— es decir, hasta que usted adquirió, al conjuro de los ejemplos de recta, de las cosas rectilíneas, de repente, la idea misma de esta línea. Dígnese ahora comparar el estado de su mente y el verdadero aspecto, la verdadera realidad de las cosas para usted, en

el instante antes y en el instante después de haberse hecho en su mente la luz de la idea. Un instante antes de que usted tuviese la idea de recta, ninguna de aquellas cosas era para usted realmente una recta: el borde era borde, el lomo lomo, el cordel cordel, pero ¿recta? ninguno de los tres. Mas en el instante mismo en que usted comprendió lo que su maestro quería decirle con aquellos ejemplos, en el mismo instante el borde dejó de ser para usted borde, lomo el lomo y cordel el cordel, y los tres, mágicamente, se convirtieron para usted realmente en rectas... La realidad con que las cosas se nos presentan depende, pues, de las ideas con que las contemplamos. Y si puede resultar indiferente que esa jugosa fruta no tenga realidad de "manzana" para que usted satisfaga el afán y guste el frescor de morderla, espero que no se atreva a pensar cosa análoga de la realidad "circular" de la rueda de su coche cuando se disponga a montar en él.

Me dirá usted: hombre sí. Le concedo a usted que cierta realidad, o mejor, ciertas realidades de las cosas, como esas a que se ha referido usted, pueden depender de las ideas, esto es, tenerlas o dejarlas de tener las cosas según que nosotros poseamos las ideas correspondientes o carezcamos de ellas... Pero la realidad misma de las cosas, lo que se dice su realidad, así, en singular...—Ah, amigo mío, es que ahora vamos a generalizar. Sea usted paciente y amable una vez más y suponga que la persona que entra en su habitación es una persona carente de la idea de —realidad. Corrientemente hablamos de personas que no tienen idea de la realidad, pero no queremos decir que estén desprovistas de la idea de realidad. Sin embargo, algunos dementes, a juzgar por lo que nos cuentan de ellos, deben de andar muy cerca de esta indigencia mental: así, por ejemplo, el que se da de calabazadas contra una pared, pensando posible el atravesarla. O quizá sea más cierto que un ente desprovisto de la idea de realidad no pueda ser una persona. Y hasta todavía más... En todo caso, nada nos impide fingir un ente, loco o cuerdo, cuya locura o cordura consista justamente en la pérdida o la constitutiva falta de la idea de realidad. Supongamos, pues, que este singular ente entra en su cuarto de usted. Pues bien, no ya las frutas, nada de lo que hay en el cuarto, ni usted mismo, ni él mismo, será real para él... Es una consecuencia no menos inexorable y no más infundada que la desaparición de toda realidad geométrica como consecuencia de la falta de todas las ideas de la geometría. —O esta consecuencia tan poco inexorable y fundada como la otra. Porque la realidad que desaparece es la realidad para el demente, la realidad *para él*, como usted mismo ha dicho; como tampoco ha podido menos de venir diciendo desde el principio *para usted*, es decir, *para mí*. Mas la realidad *en sí*...—Ese aditamenticulo,

"en sí", no hace más que duplicar superfluamente la idea misma de realidad. En efecto, supóngase usted que el ente que nos está sirviendo tan dócilmente carece de la idea de lo "en sí". Nada sería real en sí —¿para él, replicará usted? Entonces no ha tomado usted en serio su anterior "en sí"; porque recordará usted que lo empleó justo para eliminar definitivamente todo "para él"... Sus réplicas equivalen a decir: no es real para él, ni en sí para él, pero sí en sí... Usted ve aquí que "no es real para él" y "ni en sí para él" significan exactamente lo mismo, o lo que ya le había anticipado, que "real" y "en sí" significan exactamente lo mismo, y que si esto es así, si al decir "ni en sí para él", no decimos más que "no es real para él", el último "pero sí en sí" tampoco hace más que repetir el "en sí" del primer "no es real para él, pero es real en sí"... Usted había creído dar muerte a la idea, salvándole la vida a la realidad, y se encuentra con que la idea resucita debajo de su puño mental indecidida, para que la realidad viva. Pero lo contrario no es cierto. Usted puede suponer inexistentes todas las cosas, sin que por ello necesite en lo más mínimo suponer la aniquilación de las ideas. Usted puede suponer perfectamente un ente con todas las ideas que usted quiera, sin que por ello tenga usted que suponer en absoluto las realidades que *pudieran* corresponderle —porque hay ideas de cosas *irrealizables*... Permítame usted añadir un simple detalle más. En la anterior argumentación, a favor de la segunda afirmación fundamental del idealismo, hemos venido entendiendo por las ideas las ideas de alguien, nuestras ideas, y haciendo depender por ende la realidad de las cosas de estas nuestras ideas, es decir, nos colocamos de nuevo en la posición anterior a la argumentación en pro de la primera fundamental afirmación del idealismo. Pero con arreglo a esta argumentación quedamos en que las ideas no son nuestras. Son —ahora podemos decirlo— en sí. Ellas sí que son lo que es en sí. Expresémonos, pues, correctamente, y hagamos depender la realidad de las cosas, no de nuestras ideas, sino de las ideas, de la realidad en sí de las ideas.

Me deja usted decir. Sí, está usted estupefacto. No se asuste. Sencillamente, acaba usted de hacer la experiencia personal de lo que los filósofos llaman la *aprioridad* de las ideas o su prioridad de las cosas. Las ideas son primero que las cosas. No precisamente en el orden del tiempo o cronológico. En el orden o estructura del conocimiento y de la realidad, gnoseológico —o epistemológico, o simplemente lógico— y ontológico. Para los filósofos es un espectáculo tan habitual desde que los pobrecillos entran de jovencitos en las escuelas... Los filósofos tienen la desgracia de no vivir lo que viven... Pero usted acaba de vivirlo con toda intensidad en su pasmosa grandeza. Es una de las ventajas

de no vivir prematuramente las cosas. Volviendo a nuestro tema, para resumir: conocemos las cosas en su realidad por medio de las ideas, porque las cosas deben a las ideas su realidad; las ideas son los principios del conocimiento de las cosas, porque son los principios de su realidad; las ideas pueden ser, aunque las cosas no sean; las cosas no pueden ser sin las ideas; luego deben a las ideas su realidad; luego las ideas, no sólo son reales, sino que son más reales que las cosas reales.

Mas ya veo que al llegar aquí no aguanta usted más y me lanza las objeciones mal reprimidas por la cascada vertiginosa de las suposiciones y afirmaciones anteriores. ¿Cuál es la realidad de las ideas? ¿Cómo las ideas pueden ser reales? ¿Cuál es su consistencia? ¿De qué textura o contextura están hechas? La filosofía no sabe ni necesita responderle a usted más que esto: de una realidad ideal. ¿De qué están hechas las cosas materiales? De una realidad material. ¿Y qué se entiende por una realidad material? Pues una realidad definida por determinados caracteres, como: estar localizado en el espacio y en el tiempo, en relaciones de causalidad, ser conocido por los sentidos, en fin, los que ya vimos. Pues la realidad ideal de las ideas es la realidad definida por los otros caracteres que también vimos: ser ubicuo y eterno, estar en relaciones lógicas, ser conocido por el pensamiento...

—¿Y cuál es la relación de las ideas con las cosas y con nosotros mismos? ¿Cómo es posible que el mundo material esté transido de ideas geométricas, de idealidad en general, según nos muestra, sin embargo, la sencilla experiencia de los ojos abiertos? ¿Cómo es posible que estén fuera de nosotros cosas como las del pensamiento, de cuya interioridad a nosotros tenemos la experiencia íntima? ¿Cómo es posible, en general, que estén en la estrecha y universal relación que las dos experiencias nos testifican cosas dotadas de caracteres rigurosamente antitéticos? Es incomprensible. —Sí, es incomprensible, pero así. Observe usted, por lo demás, que ni usted ni nadie comprende propiamente ninguna relación. Es cierto, todos creemos comprender la relación que hay entre la bola de billar que llega corriendo y choca con la otra y esta otra que sale corriendo. Pero apriete usted el fenómeno de relación que presencia y comprobará que no comprende en absoluto la transmisión del movimiento. Sin embargo, la homogeneidad de los relatos o términos de la relación, una bola de marfil en movimiento y otra bola igual en movimieto, es aquí tal, que produce una impresión de comprensión, pero esta impresión es aparente. Cuando los relatos son, por el contrario, muy heterogéneos, tenemos la impresión de no comprender y achacarnos la incomprensión a la imposibilidad de la relación entre lo tan heterogéneo. Pero la verdad,

es que menos razón tendríamos para negar la incomprendida relación entre lo heterogéneo, que la relación entre lo homogéneo, también incomprendida... En cuanto a la interioridad de las ideas a nosotros y a la experiencia íntima de ella, es posible que se trate de un error y de una nueva inexactitud o impropiedad de expresión. La misma idea no puede estar *dentro* de usted, ni de mí, si al mismo tiempo la pensamos los dos... Probablemente no hacemos sino expresar que el pensamiento y la conciencia se parecen entre sí en no parecerse al conocimiento por medio de los sentidos... Como quiera que sea, le veo a usted resignado. Valor, amigo. Porque sepa usted que el idealismo aún no ha terminado. Le queda aún el paso definitivo. El que va a entregárnoslo precisamente como lo concibieron los grandes idealistas alemanes, de que aquel de quien parte Marx, Hegel, es el último y máximo. Este paso definitivo es también el más aspero y que más se resiste. Porque le veo resignado a conceder al idealismo la realidad de las ideas y la deuda de la realidad de las cosas a las ideas. Pero recordará usted que, al iniciar la argumentación probatoria de la segunda afirmación del idealismo, convinimos en entender por lo pronto la expresión "cosas reales" como usted la había entendido desde luego: en el sentido de las cosas materiales. ¿Es que puede entenderse además en otro sentido? Efectivamente. Podemos entenderla también en un sentido más vasto, en el cual entramos nosotros mismos, los sujetos. En un sentido lato de la palabra "cosas", y supuesto que no pensará usted negarnos, a usted mismo, a mí y a nuestros prójimos y congéneres la realidad, todos nosotros somos también cosas reales. Pues bien, esta nuestra realidad le plantea al idealismo el problema de su relación con la realidad de las ideas. ¿Deberemos también nosotros nuestra realidad a las ideas? Ya no decimos "a *nuestras* ideas", no porque caeríamos en un círculo imposible, sino porque ya hemos concedido que las ideas no son precisamente nuestras. Tan no son nuestras que el idealismo incluye en su segunda afirmación fundamental la afirmación de que nosotros somos los que somos de ellas. Según el idealismo, también nosotros debemos nuestra realidad a las ideas. Corrientemente pensamos que las ideas son del sujeto que es cada uno de nosotros, que son ideas de nuestro yo. El idealismo nos exige pensar que somos nosotros, los sujetos, quienes somos de un Sujeto que no es ninguno de nosotros; que nuestro yo es de un Yo que no es nuestro yo. ¿Qué somos nosotros, en efecto? ¿Cuál es nuestra realidad? Acabamos de decirlo: la de ser sujeto o yo. Supongamos –y será la última que hagamos en este desaforado juego de suposiciones– que nuestro famoso visitante –y démosle las gracias, por ser éste el último servicio que nos preste– carece de la idea de sujeto, de yo, es decir, de nuestra realidad. Ninguno seríamos

sujeto, ni yo. Todos careceríamos de realidad, y no sólo para él, sino en absoluto, como de su carencia de la idea de realidad en general hubimos de concluir la irrealidad no sólo para él, sino en sí o absoluta irrealidad. Ya en aquel momento nos vimos desaparecer con la realidad en general. Fue un momento en que tomamos por excepción el término "realidad" en el mismo lato sentido en que hemos tomado últimamente la voz "cosas". Esto plantea el problema de la relación entre la idea de la realidad en general y la idea del Sujeto o Yo a cuya realidad acabamos de ver debemos la nuestra. Empecemos por precisar esta última idea. Es claro que, pues que éste es un sujeto o Yo al que el nuestro debe su realidad, no es el nuestro. Es, pues, un Sujeto que no es el sujeto que es usted o que soy yo, un Yo que no es usted ni yo, o el de usted ni el mío. Por eso lo escribo con mayúscula. Por eso podemos, y debemos, decir de él que no es nuestro, sino que nosotros somos de él. Pero este Sujeto o Yo ¿es simplemente una idea? He aquí cómo nos vuelve a asaltar el problema de su realidad, esto es, de su relación con la idea de la realidad. Ahora bien, la solución a este problema no pertenece ya tanto al idealismo en general, cuanto a las formas particulares del mismo, puesto que es precisamente lo que origina las diferencias más radicales, amplias y características entre ellas. Una de ellas, la hegeliana, necesita ocuparnos con algún detalle. Una idea del sistema de Hegel nos pareció, en efecto, necesaria. Dándola, responderé, como ya insinué entonces, a algunas de las preguntas que se hizo el lector al terminar la lectura de las páginas citadas de la *Sagrada familia*.

Sobre las demás formas del idealismo, no será menester, en cambio, sino alguna indicación. Mas antes de pasar a las formas del idealismo, podemos puntualizar unas cuantas cosas, y es conveniente que lo hagamos. Entre otras ganancias, quedarán contestadas aquellas de las preguntas aludidas que no lo hayan sido ya o no hayan de serlo al pasar a las formas del idealismo. Y estos puntos constituyen la transición más natural a estas formas.

3. *La carta del 10 de noviembre de 1837*

La carta misma indica las circunstancias en que fue escrita, principalmente su finalidad. Y su contenido es suficientemente claro por sí, para no necesitar propiamente de una explicación. En cambio, será indispensable ante todo llamar la atención sobre su índole de documento de la edad juvenil: ello subrayará la humanización de la figura de *Marx* –que presumo un tanto convertida para la generalidad en mítica tras y por la abstracción del *marxismo*– llevada a cabo de suyo

por la carta, y la comprensión histórica incluye en sí la de las doctrinas por los hombres. Y luego examinar la vocación del joven Marx y su encuentro con la filosofía y reacción a ella.

Las edades de la vida tienen caracteres distintivos, que no son rasgos sueltos, sino que se hallan entre sí en mutuas relaciones, que pueden ser de oposición, incluso contradictoria, constituyendo una verdadera estructura. Si los de cada edad no los mismos en todos los sujetos, en todos los de cada una distintos, lo que no excluye que algunos se presenten en otras edades y sujetos. En este sentido es la carta de que tratamos un valioso documento expresivo de la edad juvenil —su autor, nacido el 5 de mayo de 1818, tiene por ende 19 años. Los caracteres juveniles que voy a señalar en ella no se encuentran todos, indudablemente, en todos los jóvenes, sino en los de la personalidad *intelectual* de Marx, pero en éstos distinguen de las demás edades a la juvenil.

No me refiero exclusivamente a algo tan característico de la juventud como el amor que idealiza en términos hiperbólicos a la persona amada, en este caso no del todo inmerecedora de ellos —"ni el arte tan bello como Juanita"; "su carta la he leído ya entera doce veces y siempre descubro nuevos encantos. Es en todos sentidos, incluso en el estilístico, la más bella carta de mujer que puedo concebir"—; que se complace en concebirse a sí propio patético —"ebrio de anhelos y vacío de esperanzas", "un más allá situado tan lejos como mi amor"— sin fundamento efectivo para tanto, como en el caso de Marx no ya probó el curso de los sucesos —Marx acabó, a pesar de las temidas diferencias de posición social, casándose con Juanita—, sino muestra la carta misma. Son perfectamente coherentes con los caracteres más profundos y decisivos de la edad tal idealización y tal patetismo en el amor, que transe la vida entera del joven, como revela en la carta, que es el resumen de una jornada de la vida, el hecho de que el de Marx salte expreso siete veces, al principio, al medio y al fin, a más de adivinarse en el fondo de otros pasajes. Contraste característico, porque la juventud es la edad en que la personalidad creciente se independiza, en natural primer término de la familia: los sentimientos familiares, en el fondo real relajados y su expresión por ende falsa. En vano acumula Marx comparaciones, epítetos, superlativos, diminutivos y protestas —"¡dónde encontraría un lugar más santo que en el corazón de los padres, el más dulce de los jueces, el más íntimo de los amigos, el sol del amor cuyo fuego calienta el centro más recóndito de nuestras aspiraciones!" "Pero, mi caro y el mejor de los padres ¿no sería posible tratar todo esto personalmente contigo? El estado de Eduardo, el padecimiento de mi querida madrecita, tu indisposi-

ción, aunque espero que no sea fuerte, todo me ha hecho desear, me convierte en una necesidad, el correr a vosotros. Ya estaría ahí, si no dudase en absoluto de contar con tu permiso y aprobación. Créeme, mi caro, mi querido padre, no me impulsa ningún designio egoísta (aunque sería feliz de volver a ver a Juanita), sino que es cierto pensamiento el que me empuja y que no puedo decir. Sería para mí hasta en más de un sentido un paso duro, pero como escribe mi única, dulce Juanita, estas consideraciones desaparecen todas juntas ante el cumplimiento de deberes que son sagrados." "En la esperanza de que me sea otorgado padecer y llorar con vosotros y quizá probar en vuestra compañía el interés profundo e íntimo, el amor inmenso que con frecuencia sólo tan malamente consigo expresar," etc. La verdad, que la carta no consigue encubrir, sino antes bien hacer patente, es que el joven enamorado se ha acordado tan poco de la familia que su padre ha tenido que pedirle cuentas del año académico y él que rendírselas en una sola y copiosa carta. Las posibilidades de correspondencia con la amada seguramente no eran las mismas que con la familia, como dudoso que el interés de una carta para Juanita se hubiera contentado con una "escritura ilegible". Y suponiendo que tenga deseos de volver a casa parece evidente que este "paso duro en más de un sentido", según no deja de consignar, aunque no resulten conjeturables con precisión estos sentidos, como tampoco el pensamiento impelente e inefable, es muy principal, si no exclusivamente deseado por la felicidad de volver a ver a Juanita. Designio egoísta cuya mención expresa responde al habitual mentar lo que más quiere dismimularse, porque ¿cómo se va a mentar lo que disimular se quiere? Los "deberes", a quienes no se ahorra el general "sagrados", no convencen ni siquiera reforzados por la ideal autoridad amorosa de Juanita. En fin, el padre, por debajo de las expresiones hipocorísticas y adulatorias, algunas de las cuales traicionan el simple buen deseo de propiciárselo antes de proceder a la rendición de cuentas, que no sin razón se presume no va a resultar ¡ay! grata al padre ni favorable al hijo –como los inicia– tropos judicial, amisal e ígneo –solar sobre el corazón paterno, a los que sigue inmediatamente: "¿Cómo podrían tantas cosas ingratas censurables, tener su contrapeso y su perdón mejor que cuando...", lo demás es indiferente–; al padre, le trata un tanto como a padre lugareño –aunque el de Marx no lo era– estudiante en corte, que procura pasmarle e imponerle con lo que despliega ante él sobre el fondo de toda una ideología filosófica. La psicología contemporánea nos ha enseñado a comprender y explicar las actitudes despectivas del hijo por el padre más sinceramente querido.

Los caracteres sobre los cuales más quiero llamar la atención son otros. Distintivo de la edad es, ante todo, porque constituye la forma externa en que la vida se envuelve durante ella, la vida en la soledad, en la *abstracción*, que Marx hace "llegado a Berlín: rompí todas las relaciones mantenidas hasta entonces, haciendo a disgusto raras visitas y tratando de engolfarme en la ciencia y el arte". Lo que confirma con *exceso* más adelante: "había descuidado la naturaleza, el arte, el mundo, y rechazado a los amigos". Esta vida es el hermético recinto, único adecuado a la expansión íntima y al cultivo deleitoso de aquel amor y de cuanto aún se nos va a decir. Por lo pronto, con su "velar muchas noches", del "sostener muchos combates", del "soportar mucha excitación interna y externa", el "debilucho clorótico", como consecuencia de "todas estas variadas ocupaciones" —verdadero síndrome de la edad juvenil, que se individualiza en tiempo y espacio en la escena de la redacción de la carta misma: "son cerca de las cuatro, la vela está consumida del todo y los ojos turbios; una verdadera inquietud se ha adueñado de mí, no podré aplacar a los fantasmas excitados antes de estar en vuestra querida compañía". Escena de un romanticismo, mejor que de aquellos días, esencial a la juventud de más vasta zona histórica. Es cierto que hacia el final de la jornada: "después de varias reuniones con amigos, caí en un club de doctores." Pero la "discusión" en que "se manifestaban varias maneras de ver opuestas", la discusión ideológica, es justo una de las formas de la sociabilidad humana por las que la edad particularmente sensible a las ideas generales rompe la abstracción individual de su vida, y no sin preferencia también de noche, prolongando las pugnas por la idea hasta las altas horas.

Pero ¿cuáles, "todas estas variadas ocupaciones"? peculiar de la edad, la actividad de que la carta da cuenta, en cada uno de sus rasgos. Múltiple, dispersa, desordenada, el más aparente y primero —poesía lírica, derecho y filosofía del derecho, lecturas literarias, de arte, de historia, con extractos y reflexiones al margen, traducciones y lenguas muertas y vivas, otra vez poesía, esta vez de varios géneros, otra vez filosofía, y con ocasión de ella ciencia natural e historia, otra vez derecho, nuevas lecturas, reuniones y discusiones... y todo esto en el espacio de un año académico. La literal graforrea, *sit venia verbo* —los tres primeros tomos de poesías enviados a Juanita, las casi trescientas hojas de la *Filosofía del derecho* escrita "con abrumadora prolijidad", las demás obras literarias y filosóficas, las traducciones, los extractos, las reflexiones, aunque no falte el contraste del diálogo "de aproximadamente veinticuatro hojas" que quería ser nada menos que "un desarrollo dialéctico-filosófico de la Divinidad según se manifiesta en cuanto concepto en sí, en cuanto religión, en cuanto naturaleza,

en cuanto historia"! –llena las horas del ámbito de la abstracción y el vacío de la necesidad de expresarse. El primado expreso, en esta actividad, de la lírica– "dada la situación espiritual de entonces, tenía necesariamente que ser poesía lírica el primer proyecto, o al menos el más fácil y grato"– y de una lírica "puramente idealista" –como traían consigo mi *estado* [subrayo] y toda mi formación hasta entonces–; en general, la producción poética, incluyendo la dramática, mientras que sólo se habla de "planes de novelas", significativamente, porque a la juventud se le logra mucho menos que la poesía la novela, que requiere experiencia de la vida; el doble cultivo del arte y la ciencia, ya hayan "marchado completamente separados", ya se unieran "en cierta medida"; todo esto es algo más que otros caracteres de la edad, lo que seguramente no deja de ser: veremos qué más adelante.

Esta actividad profusa se manifiesta, en segundo término, como una sucesión de empresas impulsivas, de una ambición perfectamente inconsciente o negligente de las posibilidades propias y de las exigencias de la naturaleza de las cosas, carente del sentido de toda realidad concreta, con ribetes graciosos, hasta cómicos, de vanidad y suficiencia, de sobreestimación de sí propio, a pesar de los continuos fracasos –"tratando de perseguir una *Filosofía del derecho* a través del dominio de éste"; "como sucede en Fichte, sólo que en mí de una manera más moderna y más falta de contenido"; "un error que me es común con Herr von Savigny, como encontraré más tarde en su docta obra sobre la posesión, sólo que con la diferencia de que él... mientras que yo..."; "el conjunto, que en el esquema fundamental linda con el kantiano, pero que en el desarrollo se aparta completamente de él"; "escribí un nuevo sistema metafísico fundamental"; "estos últimos poemas... en que... el reino de la verdadera poesía relampagueó como un lejano palacio de hadas"; "del idealismo, que *dicho sea de paso* [subrayo], había comparado y alimentado con el kantiano y fichteano, caí en la ocurrencia de buscar la idea en la realidad misma"; "la filosofía hegeliana, cuya grotesca melodía de rocas *no me plugo*" [*id.*]; "quise sumergirme en el mar, pero con la intención precisa de no practicar más artes de esgrima, sino de sacar la perla pura a la luz del sol"; "caminante robusto, me puse a la obra", el ya mencionado "desarrollo dialéctico-filosófico de la Divinidad" "de aproximadamente veinticuatro hojas", que "debía ser propiamente una nueva lógica" y "para el cual hice conocimiento en cierta medida con la ciencia natural, Schelling, la historia"!; "durante mi indisposición había leído a Hegel de punta a cabo, con la mayoría de sus discípulos" (que habían publicado hasta 1837 y durante este año una treintena de obras sobre filosofía y sus aplicaciones a la religión, el derecho, el arte, la litera-

tura, la historia);[17] un "plan" (de una revista de crítica teatral) al que "han prometido su colaboración todas las celebridades estéticas de la escuela hegeliana"; "mi coadjutor, el Dr. Ruterberg".

No tanto la consecuencia, cuanto al reverso mismo de esta impulsiva y ambiciosa actividad múltiple, es la inconstancia, la versatilidad: nada se acaba o mantiene, todo decepciona y se abandona presta y radicalmente— la falsedad de la *Filosofía del derecho* es vista al final del derecho privado material; al término del nuevo sistema metafísico fundamental, lo absurdo del mismo y de todos los esfuerzos anteriores; el inglés y el italiano, empezados sin haber conseguido nada hasta la fecha de la carta; la lectura de "fragmentos" de la filosofía hegeliana: el estudio de "algunos títulos", la lectura "casi entera" de una "primera parte", la traducción de la *Retórica* de Aristóteles "en parte", las capitulares y epístolas en sustancia sólo recorridas; "¿para qué voy a seguir llenando hojas con cosas que yo mismo he rechazado?"; "todas mis creaciones se deshicieron en nada"; "El telón había caído, mi *sancta sanctorum* estaba destrozado y nuevos dioses tenían que ser puestos en su interior"; "mis inútiles, fracasados esfuerzos intelectuales"; "después de tantas negaciones".

Esta versatilidad va acompañada muy congruentemente de una autocrítica que quiere ser rigurosa, implacable, absolutamente objetiva e impersonal; el joven es rigorista, y universal y absoluto en las afirmaciones: las ideas generales, con sus aristas escuetas, no hacen precisamente sensible a los matices, ni la carencia del sentido de la realidad concreta comprensivo, flexible, acomodaticio— a los pasajes y a las frases de la carta últimamente citados, añádanse: la ya aludida poesía idealista, "un sentimiento moldeado de un modo difuso e informe, nada de natural, todo construido como cayendo de la luna, una completa oposición entre lo que es y lo que debe ser, reflexiones retóricas en lugar de ideas poéticas"; "la siguiente inservible e inexacta división" de la *Filosofía del derecho*, "esta obra desdichada", "que maltrata las ideas romanas del modo más bárbaro", división "a lo sumo para clasificar de un modo fácil y superficial, pero el espíritu del derecho y su verdad se vinieron abajo"; la producción literaria de la segunda vez "desemboca en puro arte formal, en su mayor parte sin temas inspiradores, sin vuelo de ideas", y la nueva producción filosófica, el diálogo ya dos veces mencionado, "está escrito de una manera tan vulgar, que ahora yo mismo no puedo apenas volver a leerlo con atención"...

[17] Véase en el libro de Moog citado en la bibliografía, el último capítulo sobre *la escuela hegeliana y sus adversarios*.

Toda esta autocrítica no es, sin embargo, instancia contra la inconsciencia en las ambiciones. Porque no se debe propiamente al sentido de la realidad que hemos echado de menos, sino que entra en el complejo de afectaciones y simulaciones con que el joven procura ocultar y justificar ante los demás, pero con mayor necesidad y afán todavía ante sí mismo, toda su conducta. Lo que lo requiere, la omisión de lo obligado, las debilidades de la edad. Y lo que no lo ha menester. Ya por grande y justificado de suyo, como la vocación. Hay, en efecto, casos de conflicto entre la vocación y la profesión que las circunstancias y condiciones de la persona le imponen, como es bien sabido, y otros de pugna entre la manera establecida de realizar la vocación y tendencias a realizarla de otra manera, cosa mucho menos divulgada. En los primeros casos se puede llegar a aceptar la profesión, y a comprometerse a aprenderla, con las personas de quienes se depende y a quienes se deben los medios para aprenderla. En los segundos casos existe una especie de compromiso análogo, de realizar la vocación de la manera establecida, entre la persona y la sociedad, o mejor, lo social en la persona. En unos y otros casos, las faltas al compromiso, para seguir la vocación o para seguir las tendencias a realizarla de manera diferente de la establecida, son sentidas por el joven como veraderas faltas que disculparse. Así, Marx: "la poesía sólo podía y debía ser acompañamiento"; "leí todo lo más reciente de la literatura, pero accesoriamente"; "tenía que estudiar derecho"; "ambas cosas se combinaron"; cuando dice que trató de engolfarse "en la ciencia y el arte", es que piensa que tenía que estudiar derecho, pero se puso a hacer poesía, más recurriendo a la inclusión de estas dos especies en los respectivos géneros, pone su actividad bajo el amparo de una pareja de conceptos, "la ciencia y el arte", tan estereotipada, que resulta justificada y justificativa por sí sola; por lo que respecta a la filosofía, y de un modo más explícito que en ningún otro pasaje, "de nuevo se me hizo claro que sin filosofía no cabe avanzar! Así, pude sin remordimentos de conciencia echarme otra vez en sus brazos". Hasta que arriba un momento en que la vocación se presenta como el verdadero deber y el derecho a cumplirlo, que hay que defender contra todo y contra quienquiera. O en que el fracaso de las tendencias las hace ceder al propósito de atenerse a la sabiduría de lo establecido –lo que no excluye las recaídas en ellas– cuando no se imponen por su éxito decidido. En todo caso, en aquel sentirse culpable hay mucho del característico afán juvenil de formalidad, de capacidad de cumplimiento de la palabra empeñada, capacidad privativa de la independencia de la madurez. Por este lado, el joven, innegable rebelde, lo es a pesar de sus sentimientos. Hasta este punto es la juventud, en un principio al

menos, poco conocedora y segura de sí, simpáticamente flaca. –O ya– lo que no ha menester de disimulo o justificación –por insignificante– "perdona mi escritura ilegible" y "mi mal estilo". Justificación de los más menudos detalles, pedantería con que se trata de impresionar, ingenuamente a los ojos maduros.

El repertorio de los métodos y medios de afectación y simulación es vario, rico: afectación de sentimientos cariñosos o magnánimos hacia los demás –de que ya hemos citado los pasajes correspondientes en la carta– y de sensibilidad en general, extremada, hiperestética –además de otros lugares también ya citados, particularmente probatorio: "las rocas que veía no eran más abruptas ni atrevidas que los sentimientos de mi alma"–; tomar aires de misterio –aquel pensamiento que no puede decir–, dárselos de importancia –como las comparaciones con Kant, Fichte y Savigny, en parte como quien no quiere la cosa –y de extravagancia, hacerse el loco– "de rabia, no pude pensar absolutamente en nada durante unos días, marchando como loco por el jardín... corriendo hacia Berlín y queriendo abrazar a todo el que encontraba en las esquinas"–. Pintarse mísero y excitar la compasión o la indulgencia, cuando no el cuidado por él –"el debilucho clirótico"–; toda suerte de justificaciones psicológicas y doctrinales –las del lirismo y del idealismo en él respectivamente por la situación espiritual y el estado y toda la formación–; y no en último término, sino precisamente como fundamento de todo lo demás, nada menos que una *Weltanschauung* una visión o idea del mundo. La simple respuesta a una carta paterna que pide cuentas del año, empieza con la *sentencia*: "Hay en la vida momentos que se alzan como señales limítrofes..." Y continúa: "En semejantes puntos de transición nos sentimos constreñidos a contemplar... lo pasado y lo presente, para llegar así a la conciencia de nuestra situación real... la misma historia universal ama este mirar hacia atrás –y aquí un eco del idealismo– ... en semejantes momentos el individuo se vuelve lírico... quisiéramos elevar un monumento a lo ya vivido" –y aquí el "¡dónde encontraría un lugar más santo que en el corazón de los padres!", para inmediatamente insinuar que las "cosas ingratas, censurables" tienen su contrapeso y su perdón "cuando resultan la manifestación de un estado esencialmente necesario", "el juego con frecuencia adverso del azar, del extravío del espíritu", que es a lo que se quería venir a parar, para dejar enmarcado lo que va a tener que ser el contenido de la carta en una filosofía: "séame permitido contemplar mi situación como considero en general la vida". Y como la "situación" es la vista, la manera de considerarla "como la expresión de una actividad espiritual que toma forma en todos los sentidos, en la ciencia, el arte, las cuestiones privadas"! Y la

carta se cierra en círculo sobre las mismas ideas: "en la esperanza de que también tú, considerando el estado de mi espíritu tantas veces lanzado de aquí para allá, perdones los frecuentes casos en que parece haber errado el corazón, mientras lo aturdía la lucha del espíritu." Así iniciada con la invocación de los momentos y puntos en que la vida y la historia contemplan lo pasado y lo presente y se examinan, y así enmarcada en tal filosofía de la necesidad, la rendición de cuentas pedida por el padre, es presentada como balance vital e histórico espontáneo –sumo refinamiento. Y la carta sería entera un filial *bluff* de cuatro pliegos, si el joven no fuese sincero, transparente, a pesar suyo: no de lo que hace, sino por lo que hace– y omite.

Porque todo lo que hace y omite, amor, despego de la familia, vida en la abstracción, actividad múltiple, ambiciosa, versátil, autocrítica, autojustificación, satisface una necesidad de *expresarse engrandeciéndose*, natural a esta edad de *desarrollo ya consciente*, y sigue el impulso que se origina de esta necesidad. Ésta es la clave del estilo en contraste a veces tan francamente divertido con el género familiar de la epístola, pero en conjunto anuncio inequívoco del escritor vigoroso, auténtico, de páginas como las satíricas de la *Sagrada familia*. Hay complacencia en el escribir, que revela la vocación literaria, al escritor nato. Pero aunque tal no hubiera, la carta estaría escrita para expresarse y su forzoso destinatario aprovechado para ello: el lirismo amoroso de que el joven enamorado hace en la carta misma, y no por meras referencias, objeto a su señor padre, es en sí perfectamente innecesario y hasta un poco fuera de lugar. Mas la carta tiene su valor documental gracias a todo.

Si las afecciones y simulaciones justificativas particularmente responden a tal necesidad de expresarse, la versatilidad y la autocrítica también en particular son efecto último de un afán profundo al que ya hube de aludir: el afán de madurez. El joven pasa rápidamente de unas cosas y momentos a otros, y juzga cada paso anterior desde el posterior con aires de gran superioridad, estimando este juicio signo y prueba de progreso, de haber alcanzado por fin –un por fin renovado a cada paso– la madurez íntimamente anhelada. Toda la carta de Marx es un reguero de pretéritos en que el inmediato pasado, tan inmediato que bien podría seguir aún siendo un presente, es sin embargo considerado en bloque y definitivamente como pasado, condenado al infierno de las buenas intenciones que han sido sin haber llegado a ser. En todo ello se delata la facilidad de lo que todavía no es serio– ni real. Lo que al joven le falta y él mismo echa de menos –precisamente porque le sobra y lo siente de más. La juventud es edad de una plasticidad protéica de la vida hecha de posibilidades entre las cuales todavía no ha elegido,

para considerarlas, ya únicas, en una compleja síntesis de limitación y plenitud, la madurez. Por eso es y se ve a sí misma según la carta de Marx empieza por testimoniar, como "punto de transición" que se expresa en un sincero afán de "llegar a la conciencia de *nuestra* [subrayo] posición real: a través del innegable artificio justificativo desmontado, trasparece el carácter que define a esta edad de fluctuación. Y por eso, en definitiva, y entre términos más distantes y en un estrato más hondo que la antítesis autocrítica-autojustificación, hay una oscilación extremosa entre aspiraciones sin contornos porque sus horizontes son sin fin –"todo lo que hay de desmedido en un anhelar que no ve límites"– y decepciones inmediatas y aplastantes –"¡ah! el golpe fue al principio aterrador"– momentáneamente. Todo, pues efímero, inocuo, nada todavía "formal" –por ventura. Esta edad de las ilusiones, que no de las pasiones, se desarrolla así, al cobijo de las primeras, auténtica y –sana.[18]

La vocación de Marx es triple

Pudiera pensarse que la vocación literaria que la carta parece probar tan en primer término fue un fenómeno efímero de falsa vocación, típicamente juvenil, a juzgar por palabras de la carta misma –"quemé todas las poesías y planes de novelas, etc., en la ilusión de poder apartarme enteramente de ello, de lo que hasta ahora no he dado ciertamente ninguna prueba en contrario"–, palabras confirmadas por la biografía de Marx. Pero sería un error pensar que el dejar de escribir obras propiamente literarias es no tener una vocación literaria, cuando aquel de quien se trata revela ser en obras de otro género un auténtico escritor. La vocación literaria se realiza en los elementos literarios, de composición, de estilo, de estas otras obras. Es el caso de Marx. Algunas de sus obras filosóficas resuman esencias literarias, que superfluan al contenido propio de las obras, manan de una vena de escritor. La lectura de las partes de la *Sagrada familia* redactadas por él basta, con los elementos satíricos de su crítica, para probar la autenticidad del escritor, no son las únicas y permiten inferir lo que pueden deber a su inspiración páginas comparables de la *Ideología alemana* redactadas por Engels o Hess.

Pudiera pensarse también que la carta prueba superabundantemente que Marx carecía también de toda vocación jurídica. Bastaría

[18] En relación con los párrafos precedentes puede compararse la *Psicología de la edad juvenil* de Spranger, traducida por mí y publicada por *La Revista de Occidente*, con mis *Ensayos*, en particular *La abstracción* y *El curso de la vida*.

aducir las frases en que se refiere a sus estudios y en general a su carrera de derecho, comparándolas con referentes a la literatura o a la filosofía —"tenía que estudiar derecho"; "trabajando Heineccio, Thibaut y las fuentes sin crítica alguna, de una manera simplemente escolar"; "por otra parte logré aficionarme a la materia y abarcarla, al menos hasta cierto punto"; "caí también sobre el derecho germánico"; "En lo que toca a la pregunta respecto de la carrera administrativa, he hecho conocimiento con un asesor que me ha aconsejado pasar a la carrera judicial, lo que me agradaría tanto más cuanto que prefiero realmente la jurisprudencia a toda ciencia de la administración... Cuando siendo asesor se promueve más tarde a doctor, existen mucho más fácilmente perspectivas de poder entrar enseguida de profesor extraordinario." Resulta evidente que las preferencias de Marx se dirigen, entre las profesiones jurídicas a la más intelectual o científica, y como última meta a la profesión docente y científica propiamente. Sin embargo, la existencia en Marx de una vocación relacionada con lo jurídico quedó probada por el curso ulterior de su vida. No porque llegase a ser profesor de derecho. Sí porque su vida fue fundamentalmente la de un científico del derecho, de la política, de la sociología y economía. La determinación progresiva del tema jurídico como tema político, sociológico, económico, no es abandono de él, sino cultivarlo y beneficiarlo en la dirección de su sentido más profundo y genuino.

La vocación filosófica es declarada desde el primer momento— "sentía ante todo el impulso de bregar con la filosofía". Los importantes datos que la carta da sobre ella son los siguientes, en el orden cronológico que la carta misma indica o sugiere.

Llegado a Berlín, se encuentra Marx con que "tenía que estudiar derecho". Pero como "sentía ante todo el impulso de bregar con la filosofía", hizo algo en que "se combinaron" ambas cosas: la *Filosofía del Derecho*. La carta da el plan de la obra, acompañado de una crítica de ella. "Primero venía la gratuitamente bautizada por mí *Metafísica del derecho*, es decir, principios, reflexiones, definiciones, separadas de todo derecho efectivo y de toda forma efectiva del derecho". "Como segunda parte seguía la *Filosofía del derecho*, es decir, según mi visión de entonces, el estudio del desarrollo de las ideas en el derecho romano positivo." "Esta parte la había subdividido aún a su vez en teoría formal y material del derecho, de las que la primera debía exponer la forma pura del sistema en su sucesión y su conexión, la división y la extensión; la segunda, en cambio, el contenido, la condensación de la forma en su contenido." "Entendía por forma la arquitectónica necesaria de las formas del concepto y por materia la calidad necesaria de estas formas" "Así es como llegué a una división

la cual puede esbozar el sujeto a lo sumo para clasificar de un modo fácil y superficial... Todo derecho se descompuso en contraactual y no contractual." Del resto desarrollado, pues la obra se quedó en el derecho privado material, da idea el "esquema" reproducido en la carta, que se extiende exclusivamente a la parte formal, derecho privado contractual condicional, faltando en él de lo desarrollado el derecho privado no contractual no condicional, el derecho público, "elaborado también en la parte formal", y la parte material, derecho privado.

La crítica en su conjunto debe referirse, evidentemente, no al momento de ver la falsedad del trabajo e interrumpirlo, sino al de escribir la carta. No obstante, parte de ella debe o puede a aquel momento. De la separación de todo derecho efectivo y forma efectiva del derecho en la *Metafísica del derecho* dice Marx "como sucede en Fichte, sólo que en mí de una manera más moderna y más falta de contenido". Y del conjunto del trabajo, que "en el esquema fundamental linda con el kantiano, pero que en el desarrollo se aparta completamente de él". Estas declaraciones; el simple cotejo del plan expuesto por la carta con la división del contrato en el §80 de la *Filosofía del derecho* de Hegel, de la que éste mismo dice "la división dada aquí coincide en todo con la kantiana, *Principios metafísicos de la ciencia del derecho*; y el conocimiento de la situación de la filosofía jurídica alemana en aquel momento, y particularmente de los cursos jurídicos seguidos por Marx en la Universidad de Berlín, uno del discípulo de Hegel, Gans y otro de Savigny, el jefe de la "escuela histórica del derecho", que daba al derecho romano toda su importancia de fuente del derecho vigente, bastan para colegir que el trabajo de Marx se reducía a una imitación de los esquemas generales filosóficos-jurídicos corrientes entonces, desarrollada en detalle de una manera desgraciada, por falta de los conocimientos y de las ideas directrices adecuados y necesarios. Ello es en todo conforme a los comienzos de las actividades creadoras en la edad juvenil en general. La creación intelectual, artística, comienza en la edad juvenil en general como imitación de las creaciones constitutivas del medio cultural ambiente en que la personalidad va formándose. La asimilación *de* lo dado, por asimilación *a* ello, es condición e instrumento de la ulterior reacción original contra ello. La primera filosofía juvenil no suele pasar de ser plagios de ideas generales a que se da un desarrollo o una aplicación arbitrarios sobre un contenido tampoco necesariamente tomado de una manera directa y personal a la vida, ni menos adquirido por investigación científica propia; simples refundiciones, pues, de lo aprendido o conocido; generalizaciones infundadas, etcétera.

La crítica de su trabajo hecha por Marx en la carta alude a determinadas dificultades que se hicieron sentir desde un principio —"Ante todo resaltó aquí como muy perturbadora la misma oposición entre lo real y lo que debe ser propia al idealismo." "La forma incientífica del dogmatismo matemático, en que el sujeto da vueltas en torno a la cosa, raciocinando para aquí y para allá, sin que la cosa misma se moldee como cosa viva ni se despliegue en su riqueza, fue de antemano un obstáculo para alcanzar la verdad." "Y así no obtuve ninguna forma real, sino un escritorio con cajones en que esparcía después arena." Estas dificultades pueden considerarse como habiéndose efectivamente entonces *hecho sentir*, pero no como habiendo sido *interpretadas* ya según la crítica de la carta lo hace. Esta interpretación debe referirse al momento de escribir la carta. La crítica reduce en definitiva todas las deficiencias del trabajo a la separación, errónea, de lo ideal y lo real —"muy perturbadora la misma oposición entre lo real y lo que debe ser propia al idealismo"—, lo formal y lo material —"como si el derecho positivo pudiera ser en el desarrollo de sus ideas... algo distinto de la forma del concepto del derecho"; "el error radicaba en creer yo que lo uno [la forma o arquitectónica necesaria de las formas del concepto] podía y tenía que desarrollarse separado de lo otro [la materia o cualidad necesaria de aquellas formas]"—; separación a la que opone la idea, verdadera, de su unidad, que es la idea fundamental desde la que la crítica está hecha. Ahora bien, la carta dice expresamente de una de las manifestaciones aquella separación —el desarrollo de las ideas en el derecho positivo separadamente de la forma del concepto del derecho— que responde a la "visión de entonces". Luego la opuesta idea de la unidad no existía aún en la cabeza de Marx. La carta lo confirma expresamente. Pues según ella, sólo en el transcurso de tiempo entre el trabajo y la carta adquirió Marx los conocimientos y se le ocurrieron las ideas que la interpretación y la crítica en conjunto suponen, singularmente aquella idea fundamental, como vamos a ver en seguida. Lo que en suma refiere la carta al momento del trabajo es la atribución de la falsedad del conjunto, vista al fin del derecho privado material, a la falta de filosofía, necesaria para avanzar, y la consecuente redacción inmediata del "nuevo sistema metafísico fundamental", del que se dice solamente que a su término se vio el autor obligado a reconocerlo tan absurdo como todos sus esfuerzos anteriores.

Al final del primer semestre, en que entran ambos trabajos, también se deshacen en nada todas las creaciones poéticas de Marx, y se fija la crisis psico-fisiológica, por la que en este último aspecto un médico le aconseja el campo, y que en el primero resume Marx en la frase

teatral del telón caído, el *sancta sanctorum* destrozado y la necesidad de poner en su interior nuevos dioses.

Entonces Marx, que "había leído fragmentos de la filosofía hegeliana", cuya grotesca melodía de rocas no le plugo, "del idealismo, que había comparado y alimentado con el kantiano y fichteano, caí —dice— en la ocurrencia de buscar las ideas en la realidad misma. Si los dioses habían habitado por encima de la tierra, ahora se habían vuelto el centro de ella". Y "una vez aún quise sumergirme en el mar, pero con la intención precisa de encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, concreta y rotunda como la corporal". A este momento, lo más temprano, puede referirse, como se ve, la idea fundamental de la crítica de la *Filosofía del derecho*. Escribió, pues, el diálogo de las veinticuatro hojas para el cual hizo conocimiento en cierta medida con la ciencia natural, Schelling y la historia. Pero "mi última proposición era el comienzo del sistema hegeliano"... Es por lo que, así echado por el "hijo predilecto" "del enemigo en los brazos", "de rabia" —ya sabemos lo que dice a su padre le sucedió e hizo.

"Poco después hacía sólo estudios positivos", mas "de tristeza por la enfermedad de Juanita, y mis inútiles, fracasados trabajos intelectuales, de rabia devoradora de tener que hacer mi ídolo de una manera de ver que me era odiosa, me puse enfermo, como ya antes te escribí". Esta enfermedad no parece poder ser la causa de la salida al campo. Es presentada como causada en parte por el fracaso del diálogo, cuyas secuelas "de rabia" localizan en el campo su composición. Es también la única suposición congruente con la declaración anterior acerca de los estudios positivos y la posterior acerca de la lectura de Hegel. Si la enfermedad aludida hubiese sido la causa de la salida al campo, la lectura de Hegel habría precedido a la composición del diálogo, y Marx no habría hablado de la lectura de fragmentos simplemente, antes de hablar de dicha composición. Tiene que ser, pues, una enfermedad, o indisposición, en la que la enfermedad se convierte de un párrafo al siguiente, sobrevenida ya en el campo. En este supuesto, el "como ya antes te escribí", no puede aludir al párrafo anterior acerca de la salida al campo. Tiene que aludir a una carta anterior. La anterioridad no próxima de esta supuesta carta a la que nos ocupa, situaría la enfermedad hacia la mitad de la estancia en el campo, lo que resulta perfectamente conciliable con todo lo que la carta dice hecho allí antes de la indisposición, durante ella y después. Antes, el diálogo y los estudios positivos. Durante la indisposición, la lectura de Hegel de punta a cabo, con la mayoría de sus discípulos. Restablecido, la quema de las producciones literarias y, es de suponer, las reuniones con amigos y la caída en el club de doctores con sus discusiones y el "cada

vez me encadenaba más a mí mismo a la actual filosofía del mundo a la que había pensado escapar, pero toda música había enmudecido y una verdadera furia de ironía me cogió".

Este punto final de los datos de la carta acerca de la vocación filosófica de Marx es el de completarlos con las últimas y más claras precisiones de la crítica de la *Filosofía del derecho* acerca de las ideas filosóficas de Marx en el momento de escribir la carta. "En la expresión concreta de un mundo de ideas vivientes, como es el derecho, el Estado, la naturaleza, la filosofía entera, tiene que acecharse al objeto mismo en su desarrollo... La razón de la cosa misma es lo que tiene que desarrollarse como antagónica en sí misma y encontrar en sí misma su unidad." "El concepto es el intermediario entre la forma y el contenido. En una exposición filosófica del derecho tiene, pues, que resaltar lo uno y lo otro; mas, la forma sólo puede ser el curso progresivo del contenido."

Si la precedente ordenación cronológica es exacta, tenemos:

1) Una vocación filosófica en Marx de algún conocimiento de la filosofía por éste, antes de emprender, llegado a Berlín, la *Filosofía del Derecho*, y a continuación el nuevo sistema metafísico; conocimiento sin el cual no es posible la vocación; vocación y conocimiento sin los cuales no hubieran sido posibles estos trabajos. La biografía de Marx da noticia de los conocimientos filosóficos que éste debía a su padre, que le inició en los filosófos franceses del siglo XVIII, al Liceo de su ciudad natal, Tréveris, con sus enseñanzas humanistas y racionalistas, y a la Universidad de Bonn, donde había estudiado antes de hacerlo en Berlín y la enseñanza de la filosofía se inspiraba en Schelling. Y la carta que nos ocupa sitúa la lectura de los fragmentos de Hegel antes del diálogo compuesto en el campo, y declara haberse hecho conocimiento con Schelling para componerlo. Se puede inferir que las referencias citadas a Kant y a Fichte no suponen mayor lectura ni conocimiento de estos filósofos. La iniciación paterna y las enseñanzas del Liceo bastaron a revelarle y robustecerle la vocación filosófica. Lecturas fragmentarias y referencias más o menos directas de los grandes idealistas alemanes, fueron toda la inspiración y las fuentes de los primeros trabajos.

2) A base de estas solas fuentes una inicial recepción, mejor que aceptación consciente y fundada del idealismo, singularmente por lo que se refiere a Hegel, cuya melodía de rocas no le plugo desde las primeras lecturas de fragmentos.

3) Sin más que aquellos primeros antecedentes, esta recepción y la experiencia de los dos primeros trabajos fracasados, "la ocurrencia de buscar la idea en la realidad misma", es decir, no menos que de darle la

vuelta al idealismo, de invertirlo. Para desarrollar esta ocurrencia, lo que hubiese realizado esta inversión, el diálogo. Pero, como no podía menos de ser dado lo que se ha dicho de los comienzos filosóficos juveniles en general y de los comienzos filosóficos de Marx hasta este instante, la última proposición del diálogo resulta el principio del sistema de Hegel, "el enemigo": decepción, "rabia", abandono de la filosofía por estudios positivos-momentáneo, porque la vocación puede más, y pronto, a pesar de la "rabia devoradora de tener que hacer mi ídolo de una manera de ver que me era odiosa", hasta contribuir a hacerle enfermar,

4) durante la indisposición misma, estudio de Hegel y sus discípulos. Y así como antes, tras la decepción filosófica, abandono de la filosofía por los estudios positivos, ahora, tras el restablecimiento, quema de las producciones literarias, abandono de la literatura –por la filosofía, innegablemente. Y encadenamiento creciente a la filosofía a que "había pensado escapar", para siempre "toda música había enmudecido y una verdadera furia de ironía" le coge aún.

En el contenido de estos cuatro apartados hay dos puntos que examinar. Evidentemente, admitida la vocación personal de Marx para la filosofía y su revelación y robustecimiento por la iniciación representada por la acción de su padre, el Liceo y la Universidad de Bonn, nada de lo siguiente plantea problema alguno, salvo: la reacción a Hegel y la ocurrencia antiidealista. En la conjunción de una y otra, que en conjunción están; en este *Erlebnis* de los diecinueve años, está el germen de la filosofía de Marx. Y un ejemplar caso ilustrativo de la germinación de las filosofías en la historia de la filosofía. Comparable a los de Descartes, Fichte, Berkeley, Hume, Schelling, Schopenhauer... por eso era y es todavía un poco menester apretar este *Erlebnis*. Y ahora comprenderá y justificará el lector la prolijidad del análisis y comentario de la carta, que acaso haya llegado a desconcertarle y enojarle. Por no haberlo hecho así, alguna otra interpretación, a pesar de serlo de autor de autoridad en el tema marxista, me parece perfectamente ligera, superficial e inexacta no sacada del examen acabado de los datos, sino tomada a ideas generales corrientes.

Evidentemente, la primera reacción a Hegel, el desplacer en la melodía de rocas a las primeras fragmentarias lecturas, se explica con toda sencillez. No es nada probable que unos trozos de un filósofo como Hegel puedan gustar a un principiante, por muy vocado que esté a la filosofía. Pero ¿y la ocurrencia de invertir el idealismo, sin más que el pluscuanimperfecto conocimiento visto de él y la experiencia de los dos trabajos primerizos inspirados por él y fracasados naturalmente? ¿Y "el enemigo" Hegel y la "rabia", sólo por venir a parar en él?

¿Y por qué tener que hacer su ídolo de una manera de ver que le era odiosa, y el estudio del ídolo odiado, y el encadenamiento creciente a él? ¿Y por qué este odio, y la rabia devoradora consiguiente, y la furia de ironía posterior?

Ni la ocurrencia ni la hostilidad a Hegel pueden atribuirse a una crítica fundada exclusivamente en la filosofía como objeto y su examen por la inteligencia del sujeto, crítica como es notorio inexistente e imposible por falta de base. Lo que se encuentra en la carta, el conocimiento del idealismo atestiguado por ella, el fracaso de los dos primeros trabajos, alguna otra alusión al idealismo que pudiera suponer, no es nada seguro, análoga experiencia deceptiva de él en la inspiración poética, parece de todo punto insuficiente. Si no se quiere concluir que la ocurrencia fue una inspiración absolutamente casual y la hostilidad una obstinación absolutamente arbitraria, es ineludible acudir a los únicos motivos que se encuentran en los fenómenos de la vocación, cuando no existen motivos objetivos, en nuestro caso aquella crítica, o no resultan suficientes los que se encuentran: a los motivos subjetivos, es decir, al temperamento, al carácter, a la personalidad del sujeto. ¿Hay en la personalidad vocada a la filosofía motivos para reaccionar con la hostilidad de Marx a Hegel y para que se ocurra la idea justamente inversa de la idea fundamental y característica de la filosofía dominante? Y si hay en general estos motivos ¿los hay efectivamente en Marx? Ambas preguntas deben tener, para mí, una respuesta afirmativa.

La vocación filosófica en su forma más propia y alta es la vocación del pensamiento filosófico original, de la creación filosófica. En la personalidad vocada a la filosofía ha de haber, pues, y hay efectivamente, un impulso que la mueve a pensar por su cuenta y preferir este pensar al pensamiento ajeno, por egregio que sea, y si la personalidad de que se trata es también egregia, tanto más, cuanto más lo sea aquél. Este impulso supone la superior estimación del propio pensar, en la propia inteligencia. Ahora bien, superior estimación de la propia inteligencia, es parte primera y principal de la definición de la soberbia en su forma también más propia. La otra parte agrega a esta conciencia de superioridad intelectual, la dominación o el afán de ella. Tampoco este afán, ni siquiera la efectiva dominación, son extraños al filósofo. La dominación ejercida o apetecida por él es aquella forma de la dominación que se ejerce por medio de las ideas, no por indirecta y sutil menos efectiva que otras. Un impulso de soberbia mueve, pues, al filósofo a filosofar –sin que sea necesario precisar aquí si en todos los casos o sólo en algunos, ni en qué proporción– negando, criticando, superando, en su intención, la filosofía en que forzosamente ha teni-

do que iniciarse, con arreglo a lo indicado ya acerca de la formación de la personalidad: filosofía que es al menos dominante del neófito, cuando, por excepción y azar biográficos de éste, no es, como en la generalidad de los casos, la dominante en aquel tiempo. Y es cosa paladina que una filosofía *dominante* ha de ser *sentida*, mucho más propia y primariamente que *pensada*, como opresiva, insufrible, por el filósofo animado desde su incipiencia por la soberbia. La típica apelación a los clásicos, a los pensadores anteriores a los inmediatamente precedentes o dominantes, es una manifestación particular de lo mismo y de índole parangonable a las alianzas de generaciones separadas contra las intermedias y dominantes.

Ésta es la única explicación unitaria y convincente, evidente, que encuentra los hechos objeto de las interrogaciones formuladas. Es decir, la única que me parece explicarlos todos por una misma y suficiente razón. La ocurrencia de invertir la filosofía dominante es la más vacua, formal, simple y fácil operación que se le puede ocurrir a quien anima un impulso de liberación y consecuente negación de tal filosofía. El venir a parar a ella, el tener que hacer de ella su ídolo, el tener que estudiarla, el encadenamiento creciente a ella, no son más que la expresión de la situación histórica dominante de ella en la filosofía ambiente y de la necesidad de formarse en ésta y principalmente en aquélla. La enemistad, el odio, la rabia, furia e ironía, son las reacciones naturales del soberbio ante lo dominante. Hasta que la emancipación, de la que es condición e instrumento la filosofía forzosamente asimilada, como ya apunté, es cumplida. Entonces el resentimiento y todas sus secuencias pueden remitir y ceder a más justa estimativa —como le pasó a Marx con Hegel: recuérdense las declaraciones del postfacio de *El capital*, que ahora cobrarán un nuevo y acabado sentido.

Y —que hay soberbia en Marx, la carta, documento biográfico y caracterológico de primer orden, lo prueba, no sólo con las reacciones mismas, de rabia, furia e ironía, que vienen ocupándonos, y con alguna más análoga— "un billete... en que me comunica que deplora que el almanaque no puede utilizar mi colaboración..." lo tragué con rabia, —sino con todo su contenido. ¿Qué emana éste sino superior estimación de la propia inteligencia, soberbia, no por juvenil y simpática menos auténtica? Y la biografía de Marx no hace sino corroborar. Échese un vistazo a lo que se dice de su carácter. Y un último a la iconografía. La psicología contemporánea y hasta la fenomenología nos han enseñado que hacerse una cabeza de león, por responder a móviles inconscientes, no es precisamente casual.

Contra, por ejemplo, la interpretación ajena anteriormente aludida, según la cual Marx, iniciado en el idealismo por el romanticismo de su tiempo y el propio de su juventud, se haría hegeliano por el realismo de Hegel relativamente a sus grandes predecesores inmediatos, interpretación para la cual no se encuentra un solo punto de apoyo en la carta que nos ocupa y que es el principal documento sobre el tema, la interpretación de los párrafos anteriores hace de Marx un iniciado y estudioso del idealismo y de Hegel –encarnación máxima del idealismo también para Marx– a pesar suyo, por la fuerza de la necesidad de formarse en la filosofía ambiente y dominante; pero un iniciado y estudioso de esta filosofía en actitud de hostilidad frente a ella desde el primer momento, animado desde muy temprano por el propósito de desarrollar la idea exactamente opuesta a la concepción que define y da nombre a aquella filosofía, nada de lo cual se opone a una apropiación de elementos de la misma propicios a aquel desarrollo o utilizables para y en él. Según esto, Marx no fue hegeliano, auntenticamente, nunca. Su primera reacción espontánea a Hegel fue de hostilidad y de negación o inversión de la afirmación idealista fundamental, atribuida con razón también a Hegel. El desarrollo ulterior de la filosofía de Marx no es sino el desarrrollo de esta reacción. En este desarrollo llega Marx a una estimación positiva de elementos o contenidos de la filosofía hegeliana, a una utilización personal de ellos y a un juicio de conjuntos sobre Hegel más sereno y más justo, como ya indiqué también. Semejante perduración de un *Erlebnis* juvenil a lo largo del resto de la vida, más aún, semejante información de la vida por él, no es nada insólito. Si bien algunas grandes figuras históricas, y acaso personas históricamente anónimas, ofrecen el espectáculo de una plasticidad juvenil y una renovación hasta más allá de la madurez, ésta parece consistir para la generalidad de los humanos en la consolidación de algo entre lo llegado a vivir en medio de la riqueza plástica, pero meramente incoada, de la edad juvenil.

Desde este punto de vista el caso Marx debe asimilarse a los de grandes pensadores ya nombrados, por la precosidad en la fijación de la concepción definitiva –Berkeley, Hume, Schelling, Schopenhauer, publicación o determinación de las obras maestras a los 25, a los 28, entorno a los 25, a los 30 años, respectivamente–, por la germinación en un *Erlebnis* de contenido y fecha precisos –Descartes, noche del 10 al 11 de noviembre de 1619, a los 23 años; Fichte un día de fines de enero de 1793, a los 30 años–. La carta de Marx a su padre tiene, pues, un tercero y no menor valor documental: para la psicología del filósofo y la filosofía de la filosofía. Por lo demás, esta interpretación no pretende tampoco que el carácter filosófico se defina exclusiva ni

suficientemente por la soberbia, ni que el motivo caracterológico sea en la vocación filosófica el único. Sino el que selecciona y organiza a los otros, subjetivos y objetivos, que concurren en todos los casos. La historia del pensamiento es la del pábulo con que aquel motivo, íncito en el fondo nativo del pensador, va sustentándose en el medio en el que el fondo es conformado.

La vocación literaria y la vocación político-social ensamblan compactamente con la vocación filosófica. La superioridad de la palabra y la superioridad y dominación por ella están muy naturalmente unidas a la superioridad de la inteligencia y la superioridad por ella y dominación por medio de las ideas. Y todo esto, a la vocación político-social. La forma en que la inicial dedicación de Marx al derecho, impuesta por sus condiciones y circunstancias sociales, familiares, se desarrolló en una obra literaria y activa filosófico-política y social, se debió en parte a tales condiciones y circunstancias de la vida, en parte a su carácter y personalidad: preferencia última por las vías seguidas sobre otras que la insistencia hubiera acabado por abrirle; preponderancia decisiva de las formas de vida irregulares y rebeldes contra las tradicionales, "decentes", y la acomodación. La derivación desde el derecho hacia la política, hasta la sociología y economía, entra en este carácter personal y esta consiguiente trayectoria biográfica: lo jurídico es tradicionalista y conservador; lo económico, lo nuevo y revolucionario. Ahora bien, si en el fondo de lo jurídico, político, económico, está creciente y claramente creciente el poder y el afán de dominación, derivación y toda la trayectoria tienen perfecta coherencia con la personalidad y el certero sentido que insinué en lugar anterior. Basten estas indicaciones someras para sugerir la unidad de la triple vocación comprobada en Marx.

De todas suertes, la filosófica debe ser considerada como la unificante, por fundamental. El curso ulterior de la vida de Marx lo ratifica: la producción científica y la acción revolucionaria de Marx son las consecuencias y aplicaciones prácticas de una filosofía que concluye en filosofía de la acción como acción y que perdura por ende como convicción vigente en tanto prosigue la acción que ella sola inspira. Según vamos a ver en los capítulos siguientes.

PRIMER FRAGMENTO

4. *La concepción materialista de la historia en la primera parte de la* Ideología alemana

Con arreglo al plan fijado en el capítulo 1, vamos a saltar desde los orígenes de la ocurrencia de encontrar la idea en la realidad y consecuente inversión del idealismo, de que nos da noticia la carta objeto del capítulo anterior, hasta el texto marxista en que se encuentra la primera y definitiva exposición directa y plena del fruto último y maduro de aquella ocurrencia, la concepción materialista de la historia: El capítulo de *La ideología alemana*, primera parte, *Feuerbach*, (sección) A, *La ideología alemana en general, principalmente la ideología alemana*, que lleva por epígrafe: 1. *La ideología en general, especialmente la filosofía alemana*.

Como ya vimos por las palabras del prefacio de Engels a su *Feuerbach*, esta parte quedó sin terminar. Este capítulo 1 no tiene un curso planeado y seguido, sino desordenado y reiterativo, y tiene varias soluciones de continuidad. El que le sigue, 2. *La división del trabajo*, continúa las consideraciones del 1 sobre este tema, con iguales deficiencias de composición. El 3. *Relación del Estado y del derecho con la propiedad*, mucho más corto, es en parte una serie de notas y hasta de meros epígrafes sin desarrollar. La crítica de Feuerbach se reduce a observaciones incidentales dispersas, principalmente en el capítulo 1. Esta parte entera tiene, pues, un patente carácter de borrador todavía, que contrasta, ciertamente, con la arquitectura rigurosa y el desarrollo minucioso, coherente y acabado de las siguientes segunda y, sobre todo, tercera partes de la obra, dedicadas respectivamente a Bauer y Stirner.

Lo que se tiene de hecho en la primera parte es una crítica de conjunto y general de aquella parte, principal, de la filosofía alemana contemporánea a quien interesa a Marx y sus dos colaboradores, Engels y Hess, combatir: la izquierda hegeliana, fundamentalmente Feuerbach, pero también Bauer y Stirner, y con ellos y por ellos la

propia filosofía hegeliana, el idealismo hegeliano en toda su amplitud y en su concepción radical. Esta crítica se realiza principalmente concretándose en una oposición de la concepción materialista de la historia, que por esto se expone a la "concepción alemana de la historia", a la "manera alemana de escribir la historia", de que "la filosofía de la historia de Hegel es la consecuencia última y llevada a su expresión más pura" –aunque más exacto quizá que decir consecuencia última sería decir proto o arquetipo. Todo idealismo reduce a las ideas la realidad de algo, alguna realidad –ya lo hemos visto. El idealismo alemán, superlativamente el de Hegel y su escuela, reduce a las ideas principalmente la realidad histórica –ya lo hemos visto también. Es un idealismo principalmente histórico o principalmente una concepción idealista de la historia. La oposición a él tomó naturalmente la forma de una concepción materialista de la historia.

La concepción idealista de la historia no había dejado de aplicarse a sí misma, en círculo cerrado de conciencia de sí y de consecuencia demostrativa. La concepción filosófica de Hegel en cuanto concepción de Hegel cerraba la misma concepción en cuanto concepción del universo, del mundo natural y de la historia humana. La "crítica" de Bauer consideraba a la "crítica" en general –en su sentido– como la fuerza motriz de la historia, y su época, la época de *su* "crítica", como la época más importante y decisiva de la historia. En natural correlación, la concepción materialista de la historia había de aplicarse particularmente a toda esta filosofía alemana y verificarse en ella como un ejemplo magno. Y en efecto, mostrar que toda aquella filosofía contemporánea se explica precisamente por lo material –digamos así en este momento en que el lector no está informado todavía– por lo que se explica la historia humana toda, lo ideal en ella también, según la concepción materialista de la historia, es intención precisa y expresa de Marx, que explica la génesis de *La ideología alemana* y el contenido de su primera parte.[1]

Vamos, pues, a recoger lo sustancial de este contenido, la exposición de la concepción materialista de la historia, para precisarla y apreciarla. Empezaremos, como procede metódicamente, por unir y ordenar la serie de las ideas esenciales, destacándolas del curso discontinuo y de las incidencias y complementos secundarios y accidentales de la exposición.

En la primera parte de la exposición se desarrollan las "presuposiciones de toda existencia humana, por ende de toda historia", que no

[1] "La ideología misma sólo es uno de los aspectos de esta historia." Interpretación al revés de la historia, abstracción completa de ella.

son "tres grados diferentes", sino "tres lados o factores simultáneos" y que resultan más bien cuatro: 1) el "primer hecho histórico", "que debe cumplirse hoy como hace millares de años, cada día y a toda hora", lo que explica inequívocamente el "primer" en el sentido, no del tiempo, sino de la fundamentalidad real –la "producción de los medios de satisfacer las necesidades materiales de la vida", la producción "de la vida material misma"; 2) el "primer acto histórico" –la "producción de nuevas necesidades"; 1) y 2) constituyendo la "producción de la vida propia por el trabajo"; 3) la "reproducción de otros hombres", la "producción de la vida ajena por la procreación"; 4) la "conciencia", primero, "puramente sensible", luego –y aquí el sentido pasa a ser cronológico-desarrollo y despliegue hasta la "teoría pura" y el Estado... La fluctuación entre el tres y el cuatro como número de estas presuposiciones o factores me parece la consecuencia de una fluctuación entre el sentido lógico y el cronológico...

El desarrollo y despliegue de la conciencia están en tal relación –de dependencia– con una evolución cronológica de los factores anteriores definida como una "exteriorización" comprensiva de una "serie de fases y grados de desenvolvimiento particular", que a la exposición de aquel desarrollo y despliegue se mezcla la de esta evolución hasta un punto en que se trata del "levantamiento" de esta exteriorización, por medio y a través de una "revolución comunista", en una "sociedad comunista" que se opone a una "sociedad natural", y *eo ipso* surge, en lugar del marco o cuadro constituido por las tres o cuatro iniciales presuposiciones o factores, el cuadro o marco de estas dos sociedades, en la primera de las cuales quedarían incluidos aquellos tres o cuatro, sobre todo entendidos cronológicamente.

En fin, un poco más adelante, se nos presentan los tres que muy bien podemos llamar jornadas de la historia: toda la "historia pasada"; la "transformación de la historia en historia universal", que sería lo característico de la época contemporánea; y la "revolución comunista".

Como se ve, el cuadro más amplio es el de las dos sociedades, con su momento intermediario de transición, la revolución comunista. El sentido de este cuadro es cronológico. La revolución comunista y la sociedad comunista pertenecían en la fecha del escrito al futuro, aun cuando en la mente de Marx a un futuro más o menos cercano. La sociedad natural abarca todo el pasado hasta el presente inclusive.

Dentro de este cuadro se inserta fácilmente el de las tres jornadas de la historia. La tercera se identifica con el movimiento intermediario de transición en el cuadro anterior: se trata en ambos casos de la misma revolución comunista. Las dos primeras jornadas distinguirían dentro

de la Sociedad natural la historia pasada y el presente caracterizado por la transformación de la historia en historia universal.

Las tres o cuatro primeras presuposiciones o factores de "toda historia" articularían la historia pasada y presente de la sociedad natural, si no también la futura sociedad comunista... Esta articulación es doble, según hemos visto: por una parte se trata de presuposiciones o factores "simultáneos" de toda historia, es decir, de los elementos constantes de una estructura permanente en tres o cuatro estratos –producción de la vida propia con su producción de la vida material y su producción de nuevas necesidades; producción de la vida ajena; conciencia; por otra parte, estas presuposiciones o factores tienen una evolución cronológica, un "desarrollo y despliegue", una "serie de fases y grados de desenvolvimiento", en el tiempo, a lo largo de la historia.

La anterior reducción de los tres cuadros encontrados a uno nos da el de lo que vamos a hacer. Nuestra tarea se presenta consistiendo en enmarcar en el cuadro uno los desarrollos de Marx que detallan los conceptos que lo constituyen y que le dan contenido, para examinar luego el sentido y la justificación de todos estos conceptos y contenido y de su articulación.

Empezaremos, pues, por las presuposiciones o factores de toda historia, en su articulación simultánea y en su evolución, consideradas más tarde como constitutivas de la sociedad natural y de las dos primeras jornadas de la historia. (¿Este hecho de que la evolución de estos factores constituye las dos primeras jornadas de la historia solamente indica ya que por toda historia debe entenderse simplemente la historia hasta la revolución y la sociedad comunistas...?)

Por lo pronto: el concepto general "presuposiciones de toda historia" tiene un doble sentido: la toda "historia" de que son éstas presuposiciones es la historia en el sentido de la *realidad histórica* –prueba: la expresión "presuposiciones de toda existencia humana, por ende de toda historia"; pero la toda "historia" es también la historia en el sentido de la *ciencia histórica*, historiografía o, como escribiré en adelante para evitar todo equívoco, Historia. Prueba de esto último: los pasajes siguientes: "toda historiografía debe partir de estas bases naturales"; "todo lo contrario de la filosofía alemana... se parte de los hombres realmente activos... en la primera manera de considerar las cosas se parte de la conciencia... en la segunda, que corresponde a la vida real, se parte de los individuos reales y vivientes... Esta manera de considerar no está exenta de presuposiciones reales... Las presuposiciones son los hombres en su real proceso de desarrollo... Desde que se representa este proceso vital activo, la historia deja de ser una

recopilación de hechos muertos (luego = la Historia)... Donde cesa la especulación, en la vida real, comienza pues la ciencia real... Con los alemanes, que carecen de presuposiciones, nos es menester, para empezar, hacer constar la primera presuposición de toda existencia humana, por ende también de toda historia..."; "En toda concepción histórica lo primordial es, pues, observar este estado de cosas fundamental en toda su importancia y en toda su extensión y hacerle justicia. Los alemanes, es sabido, no lo han hecho jamás, y así jamás han tenido base *terrestre* para la historia, ni como consecuencia historiador. Los franceses y los ingleses, bien que no hayan captado más que muy imperfectamente la conexión de este estado de cosas con lo que se llama la historia, principalmente tanto tiempo cuanto permanecieron atascados en la ideología política, han hecho al menos las primeras tentativas para dar a la historiografía una base materialista." Estos pasajes introducen, pues, como concepto de la Historia el concepto de las presuposiciones de toda historia. Estos pasajes muestran así el doble sentido del concepto. Muestran igualmente la articulación del doble sentido. La Historia debe partir de las presuposiciones o bases de la historia. Partir en el otro doble sentido real –lógico y cronológico– de estas presuposiciones: mostrar lo fundado en ellas como tal; mostrar en sus orígenes los orígenes del proceso histórico temporal. La Historia debe reproducir la estructura y la evolución misma de la realidad. Desde el primer momento, pues, la concepción materialista de la historia va a oponerse a la idealista por esta idea de las presuposiciones de toda historia, en las que la primera piensa reproducir fielmente, conocer íntegramente la realidad histórica, como no lo haría la segunda.

La evolución de las presuposiciones referentes a la producción de la vida propia y ajena es el origen y la evolución de la industria y el comercio y de la estructura de la sociedad –y del mundo sensible– y del *hombre* –y la historia?

"Producción real de los medios de subsistencia y de la vida misma." "El modo de actividad de la industria y el comercio, o lo que es lo mismo, de la producción y el cambio de los medios de existencia, por una parte, y la distribución y estructura de las clases sociales, por otra parte, se condicionan *mutuamente*." "Un modo de producción determinado = un grado industrial determinado está ligado a un modo determinado de colaboración = una fuerza productiva = un grado social." "La multitud de las fuerzas productivas accesibles a los hombres condiciona el estado social."

En cuanto al mundo sensible:

"El mundo sensible es la actividad sensible total y viviente de los individuos que lo constituyen." "Actividad sensible de los hombres = industria y comercio." "Acción, trabajo sensible = producción."

"El mundo sensible no es algo dado de toda eternidad, es un producto de la industria y del estado social, es en toda época el resultado de la actividad de generaciones cada una de las cuales ha modificado el orden social de la anterior según las necesidades modificadas."

"Los objetos de la certeza sensible más simple son dados únicamente por la evolución social, la industria y las relaciones comerciales." *P. ej.*: el cerezo, Manchester, la campaña romana.

Prioridad de la natura exterior. La natura anterior a la historia no existe ya en ninguna parte para nadie.

"*Esta* producción es hasta tal punto el fundamento del mundo sensible entero actual, que si se interrumpiese un año sólo, no sólo se encontraría un cambio enorme en el mundo natural, sino que faltaría el mundo humano, la propia facultad de intuición, la propia existencia."

En cuanto al hombre:

Las *condiciones de existencia* presentes han hecho a los hombres *lo que son* (?). Excepción: los primitivos –producidos por generación espontánea.

"Los hombres tienen una historia porque tienen que *producir* su vida y está de una manera *determinada*: [esto está dado por su organización física] exactamente como su conciencia." [*Phatos* de la artificialidad civilizatoria del mundo]

La primera presuposición es introducida y precisada en los términos siguientes. La primera presuposición de toda existencia humana es la capacidad de vivir, el vivir mismo: la primera presuposición de toda existencia humana es sin duda ella misma. Este vivir es especificado como "comer, beber, habitación, vestido". Se trata, pues, de lo que vulgarmente se llama la vida material, expresión que Marx emplea –"la vida material misma". Como primera presuposición de toda existencia humana, esta primera presuposición también, es "condición fundamental de toda historia". La capacidad de vivir es patentemente necesaria "para poder hacer historia". Por esto esta presuposición o condición "debe cumplirse hoy como hace millares de años, cada día y a toda hora". Este primero y claro sentido lógico (real) no excluye otro cronológico, que podrá sobrevenir si resulta que en una primera edad histórica de la Humanidad la vida y la historia humana se hubiesen reducido a la vida material. La idea de la primordialidad –lógica (real)– de la vida material es, por lo demás, una idea vulgar,

proverbial... *Primum vivere*... En esta vulgaridad podría reconocerse su origen en Marx, como en cualquiera. Su proverbialidad probaría su paladina verdad.

El comer y el beber, la habitación y el vestido son conceptuados –también al modo vulgar y verdadero– como "necesidades". La presuposición de la vida material es definida como "producción de los medios de satisfacer estas necesidades" y como "producción" de ella misma. Y esta "producción" como el primer "*hecho*" histórico.

La "materialidad" de la vida se convierte en el concepto de "materialista" en esta forma.

"Así aparece desde el primer momento una relación materialista entre los hombres, condicionada por las necesidades y el modo de producción, tan viejo como ellos." "Material" significa, pues, aquí

1) "El primer supuesto de toda historia humana es la existencia de individuos humanos vivientes."

2) "El primer hecho constatable es la organización corporal de estos individuos y su consiguiente relación con el resto de la naturaleza."

"constitución física"

"condiciones naturales encontradas"

"Toda historiografía tiene que partir de estas bases naturales y de su modificación por la acción de los hombres en el curso de la historia."

3) Los hombres "empiezan a diferenciarse de los animales tan pronto comienzan a *producir* sus medios de vida, un paso que está condicionado por su organización corporal".

4) "Produciendo sus medios de vida, producen indirectamente los hombres su propia vida material."

5) "El modo de producir los hombres sus medios de vida depende ante todo de la índole de los medios de vida con que se encuentran ya y que tienen que reproducir."

6) Este modo de producción es diferente a la reproducción de la existencia física de los individuos; igual a una determinada forma de la actividad de estos individuos de exteriorizar su vida, un determinado *modo de vida* de ellos.

"Tal como los individuos exteriorizan su vida, así son ellos mismos." "Lo que son coincide con su producción, tanto con *lo que* producen, cuanto con el *cómo* lo producen." "Lo que son, depende de las condiciones materiales de su producción."

Se comprende, pues, el sentido de "materialista" aplicado a la concepción en los pasajes citados.[2]

[2] Comercio e industria = actividad sensible.

Esta "materia(lidad)" es conceptuada también de "sensibilidad".

"El lado sensible reducido al mínimo presupone la producción de este mínimo."

"La acción de satisfacer la primera necesidad y el instrumento adquirido conducen a la producción de nuevas necesidades."

Esta nueva producción es conceptuada de "primer *acto* histórico". La distinción entre el anterior concepto de *hecho* y el presente de *acto* es obvia. Me parece que no hay tal distinción.

Se insinúa el sentido cronológico.

Empero, como la primera y esta segunda producciones constituyen justamente la "refección diaria de la propia vida", la "producción de la vida propia por el trabajo", persiste fundamentalmente el sentido de la primordialidad real.

Esta producción de nuevas necesidades ya no es de observación vulgar.

A esta conjunta producción de la vida propia viene a asociarse muy naturalmente, con el mismo sentido de primordialidad real, la "producción de la vida ajena por la procreación".

Esta producción introduce, sobre la "relación natural" de la anterior, una "relación social", la "colaboración de varios individuos", bajo la forma primordial de la "familia", "al principio única relación social".

Pero ya en la relación natural hay una relación social.

Sobre las anteriores presuposiciones, producciones, y relaciones, y por lo pronto siempre con el mismo sentido real, la "conciencia". La manera de introducirla, si no bastase la inherencia del concepto de conciencia al de existencia humana, probaría que el sentido es por lo pronto el mismo. "El hombre tiene igualmente conciencia, pero no por lo pronto como conciencia *pura*."[3] El espíritu implica por lo pronto la aflicción de la "materia". Aquí "materia" tiene por primera vez el sentido filosófico tradicional y habitual. Aquí es, en efecto, el aire en movimiento de los sonidos del lenguaje. Pues el lenguaje es la primera manifestación de la conciencia. El lenguaje es conciencia práctica. Ahora bien, el lenguaje no sobreviene en un momento intermedio en la historia del hombre. Define al *hombre* desde el primer momento de *su* historia.

El lenguaje, esta conciencia práctica, es "real", "existente para otros, luego para mí también". Es digna de nota esta inferencia. Según ella, la conciencia, por lo menos en esta su primera manifestación, existe para los demás primero que para uno mismo. Al contrario de lo

[3] Formas de la conciencia, producciones teóricas. Por conciencia pura entiende Marx: religión, teología, filosofía, moral, etc. Pura teoría: religiones, filosofías.

que el idealismo característico de la filosofía moderna ha hecho general pensar. Pero anticipando tesis de la filosofía contemporánea –de Scheler. La prioridad debe entenderse una vez aún, no como cronológica, sino como real. No es que el lenguaje y la conciencia que él es exista antes en el tiempo antes para quien escucha que para quien habla –imposibilidad notoria, dada la correlación esencial entre la posibilidad de oírlo y la necesidad de proferirlo. Lo que se quiere decir es que la audición es el fundamento de la emisión. En suma: que se habla para expresar algo a los demás, que se habla para los demás, y que por lo mismo el ser para los demás es la base del ser para uno. Por eso a continuación Marx afirma expresamente este origen social del lenguaje y de la conciencia que él es. Ambos "nacen de la necesidad del comercio con otros hombres". "La conciencia es desde el primer momento un producto social." "Donde existe una relación, existe para mí." Para que exista para mí, es menester que exista.

Esta *fenomenología* del origen esencial del lenguaje y de la conciencia es admisible sin duda. Para que exista para mí es menester que exista.

La conciencia es, pues, en su base, "puramente sensible". "Relativa al contorno sensible inmediato." Conciencia "de la conexión limitada con otras personas y cosas externas al individuo que se torna consciente" –es decir, en quien la conciencia está superpuesta a los estratos ya indicados de su humanidad. Por un lado, conciencia "de la naturaleza opuesta a los hombres como fuerza absolutamente extraña", porque "apenas está modificada todavía históricamente". Conciencia "puramente animal de la naturaleza". Esta "conciencia puramente animal de la naturaleza" es llamada "religión natural"–. Por otro lado, conciencia "de la necesidad de entrar en relación los individuos circundantes". "Comienzo de la conciencia de que en resumidas cuentas se vive en sociedad." "Conciencia tan animal como la vida social de este grado." "Conciencia puramente gregaria." El "instinto" del cordero es "instinto consciente" en el hombre.

Hasta aquí el sentido es siempre el mismo. Pero el "desarrollo y despliegue ulteriores de la conciencia gregaria" tienen ya un sentido cronológico. Lo prueban las causas a que se atribuyen: el aumento de la población y las derivadas de él son, como él mismo, sucesos posteriores en el tiempo.

"Cuando el aumento de las necesidades y de los hombres produce nuevas condiciones sociales y nuevas necesidades, se trata de algo subordinado": Subordinado = derivado en el tiempo.

"Así aparece desde el primer momento una relación materialista entre los hombres. . . sin que exista aún un absurdo político o religioso

que los ligue de manera especial." El "aún" = cronológico –por fuerza de las causas de la producción de estos "absurdos". Consiguientemente: las formas superiores de la conciencia, "la conciencia *pura*", son formas ulteriores

–cronológicamente– de la conciencia.

Tenemos, pues, en resumen, esta concepción inicial:

la "historia pasada" humana se inicia en el tiempo con una vida humana estructurada en estos cuatro estratos simultáneos y en conexiones recíprocas:

a) producción de la vida propia por el trabajo, comprensiva de
   1. la producción de la vida material misma y de los instrumentos para satisfacer las necesidades en que esta vida consiste; y
   2. la producción de nuevas necesidades;
b) 3. la producción de la vida ajena por la procreación; y
c) 4. la conciencia puramente sensible, limitada y gregaria
   α) del contorno sensible inmediato,
   β) de la conciencia rudimentaria constituida por 1. 2. y 3.; conciencia que tiene su primera manifestación en el lenguaje.

Hemos visto a la familia vinculada a una de las presuposiciones primeras. Pero la familia es, correlativamente, la separación de la sociedad en familias.

Primitivamente, en el acto sexual; por las disposiciones naturales, por necesidades y azares; por la división natural en la familia y la separación de la sociedad en familias –se produce "naturalmente" "la división del trabajo". Se desarrolla por el aumento de la población y el crecimiento de la productividad y la multiplicación de las necesidades fundadas sobre él. Se torna "realmente división" cuando aparece la del trabajo material e intelectual.

Todo lo demás son las consecuencias de la división del trabajo. La propiedad tiene en la familia su primer núcleo y forma en la *esclavitud*, grosera y latente de la mujer y los hijos, que los economistas modernos definen: división del trabajo ajeno.

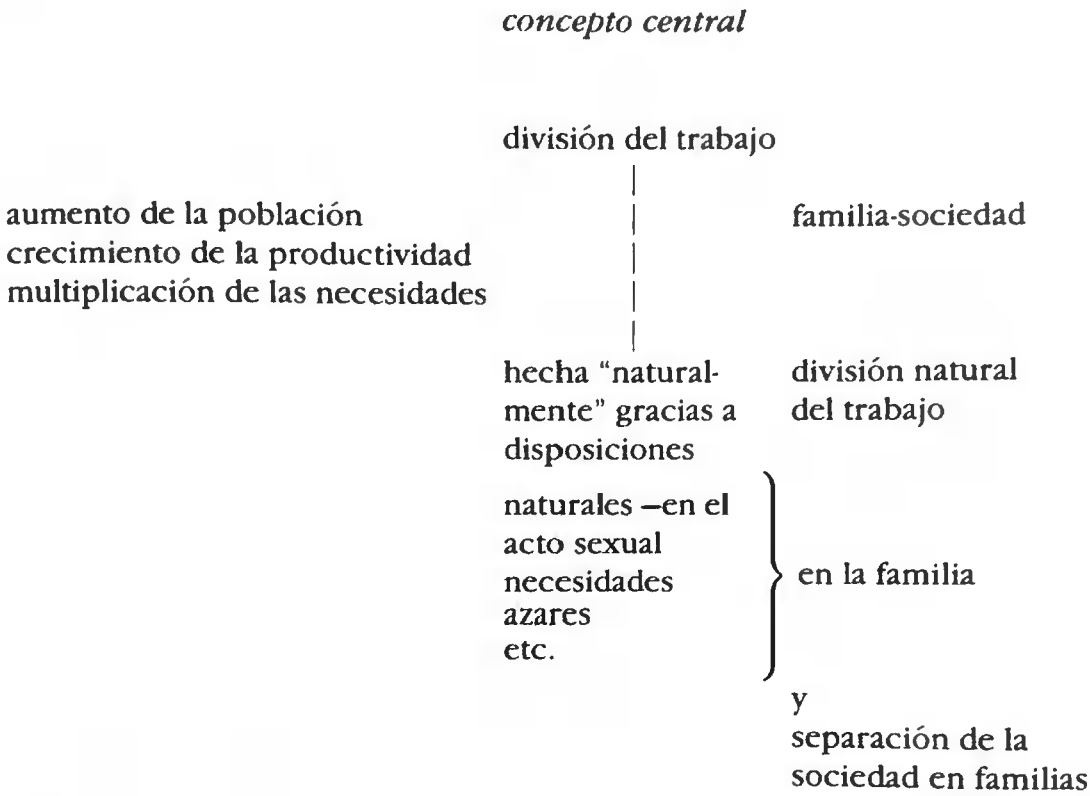
La evolución de esta estructura inicial perduradera y la superposición cronológicamente posterior de otros estratos es lo que constituye el curso de la "historia pasada" hasta el presente. "Así aparece desde el primer momento una relación materialista entre los hombres... que presenta sin cesar formas nuevas, por ende una *historia*."

Vamos a poner cuanto Marx va agregando desordenadamente en el orden expreso o supuesto al ir agregándolo.

Se trata ante todo de la historia pasada hasta la presente transformación de la historia en historia universal, dentro de la sociedad natural,

o también hasta la revolución y la sociedad comunista del futuro más o menos cercano.

Los conceptos capitales empleados pueden agruparse en dos series o conjuntos: unos, de carácter dinámico de fuerzas y causas; otros, de carácter formal de efectos y estructuras:



Estas presuposiciones implican, pues, y permiten precisar las relaciones del hombre con la naturaleza, y en particular, con el animal.

La relación "limitada", "animal", del hombre con la naturaleza, y la relación "limitada" de los hombres entre sí, la forma "gregaria" de la sociedad, se condicionan mutuamente. Este condicionamiento mutuo manifiesta la "identidad de la naturaleza con el hombre".

"Donde existe una relación, existe para mí." Como el animal no tiene relación con nada, no tiene relación ninguna.

.....

La concepción materialista de la historia se presenta desde las primeras líneas del capítulo como una concepción de la historia humana que se opone a la ideología como una interpretación al revés de esta historia o una abstracción total de ella. La historia —humana: en adelante por historia entenderemos, sin más, la humana— puede ser tenida en cuenta o no, y de tenerla en cuenta, ser interpretada rectamente o al revés. La ideología no tendría en cuenta a la historia o la

interpretaría al revés. La concepción materialista la tendría en cuenta y la interpretaría rectamente. Vamos a ver, en el curso de las consideraciones siguientes, que la historia de que abstrae la ideología no es toda la historia, sino una parte de ella. Que, por consiguiente, Marx toma el término "historia" en dos sentidos, y que para él la parte aludida de la historia es la historia por excelencia.

"La ideología misma es uno de los aspectos de esta historia" es una anticipación de la aplicación de la concepción materialista de la historia a la ideología.

La concepción materialista de la historia es presentada también desde el primer momento como partiendo de *supuestos*. Pero de supuestos no arbitrarios o de los que se pueda abstraer —en la imaginación— sino reales y constatables por un camino puramente empírico. Estos supuestos resultan ser los individuos reales, su acción y las condiciones materiales de su vida, así aquellas con que se encuentran como las engendradas por su propia acción. Por supuestos de la historia se entiende aquí, según esto, los fundamentos objetivos de la posibilidad de la historia. Que este fundamento sean los individuos y su acción, es cosa que cualquiera concederá inmediatamente: sin individuos y en acción, no hay historia, es evidente. Pero el calificativo de "reales" ¿es un mero pleonasmo o va a tener otra significación? El mencionar especialmente las condiciones materiales de la vida de los individuos confiere ya desde un principio una fundamentalidad primordial a estas condiciones: en el sentido de que sin la satisfacción de las condiciones materiales indispensables de la vida, no hay individuos, ni acción de éstos, ni historia, es también cosa que cualquiera concederá inmediatamente como evidente. Por último, las distinciones entre condiciones materiales de la vida encontradas por los individuos y engendradas por su acción, es obvia.

La primera frase del apartado siguiente nos confirma en la indicada y concedida fundamentalidad de los individuos. Las dos frases siguientes especifican esta fundamentalidad: se trata ante todo de la *organización corporal*, de la constitución física, de los individuos *y* de *la relación* que les impone *con* el resto de *la naturaleza* y las condiciones materiales de la vida: ante todo también, las naturales o relaciones geológicas. Podemos decir de esta especificación lo mismo que de las condiciones materiales: evidente, y se concede, la fundamentalidad primordial de la organización corporal y de las consiguientes relaciones con la naturaleza y sus condiciones, en el sentido de que, sin estas organización y relaciones y condiciones, no habría individuos ni... La última frase nos hace pasar de la historia, a que veníamos refiriéndonos exclusivamente hasta ahora, a la historiografía. Ésta debe partir

de los supuestos reales constatados por aquélla. La concepción materialista de la historia es una concepción de la historiografía.

Lo que sigue es verdaderamente decisivo. La organización corporal del hombre permitiría a éste producir sus medios de vida –que sería lo que le distinguiría realmente del animal– y esta *producción* es indirectamente la *de la vida material* misma. Tenemos aquí varias cosas: 1a) De la organización corporal, uno de los dos fundamentos primordiales considerados hasta aquí, se pasa a la producción de los medios de vida. 2a) La concepción del *homo faber* aparece como concepción fundamental de la materialista de la historia. 2a bis) El término de "producción", de oriundez económica, resulta en congruencia con esta concepción del hombre: el *homo faber* y el *homo aeconomicus* están en estrecha relación. 2a ter) Una y otra cosa denuncian las relaciones de la concepción materialista de la historia con otras concepciones de la edad. 3a) En lugar de las "condiciones materiales de vida" se dice la "vida material". Ello induce y autoriza a tomar ambas expresiones por sinónimas: la vida material equivale evidentemente, a las condiciones materiales de la vida en general. En cuanto a la vida material misma, si nada sobreviene a hacernos advertir o a advertirnos expresamente lo contrario, debemos entenderla en el sentido corriente, perfectamente congruente con lo que se viene diciendo.[4] Consecuentemente, una primera interpretación de la concepción "materialista". El "materialismo" de que aquí se trata parece ser, con toda evidencia, y hasta ahora al menos, exclusivamente éste: la vida material, en el sentido corriente de la expresión, sería fundamento primordial de la vida humana y de la historia: fundamentalidad ya concedida por evidente. Lo "material", la "materia", sería aquí, pues, la vida humana material, no la materia en el sentido de las ciencias de la naturaleza ni de la filosofía. 4a) El hombre produce su vida material. Se produce a sí mismo. Una concepción dinámica, activa, por referencia a él mismo, del hombre, a la base de la concepción materialista. 5a) De la organización corporal se pasa, por intermedio de la producción de los medios de vida, a la producción de la vida material. Los dos fundamentos primordiales considerados hasta ahora, la organización corporal y la vida material resultan unidos, unificados, por la producción que la organización lleva a cabo, a través de aquel intermedio, de la vida. Y esto precisa la concepción materialista: fundamento primordial de la historia, la

[4] Hay un matiz que diferencia el concepto de vida material vulgar y el marxista: éste añade a aquél o introduce en él la "producción" –la vida económica pública– el vulgar sería más bien exclusivamente la vida económica privada: vida fisiológica y económica doméstica.

organización corporal y la vida material: sin una y otra, ni individuos, ni historia.

Pero "el modo de producir los hombres sus medios de vida depende ante todo de la índole de los medios de vida con que se encuentran ya y que tienen que reproducir". La consideración de la producción de los medios de vida se historiza. Ya no se trata de la producción de unos primeros medios. Sino de unos medios con que se encuentran, de la reproducción de éstos, de la producción de otros condicionada por aquéllos y su reproducción.

Nuevos pasos decisivos. El modo de producción de los medios de vida es un modo de vida y un modo de ser de los individuos. Este primer paso debe darse con la concepción materialista. Pero a continuación se reduce el ser –todo– de los individuos a la producción –exclusivamente– de lo que producen, del modo de que lo producen –sobreentendiéndose a la producción de los medios de vida material. "Lo que son [los individuos] coincide, pues, con su producción...", que hay que entender en el sentido de la producción material, esto es, de los medios de la vida material y de ésta. Paso que da a la concepción materialista una notoria amplitud justificativa de esta su denominación: la reducción del ser del hombre a (la producción de los medios de) su vida material (y de ésta) está muy bien llamada, indudablemente, concepción materialista de la historia, de todo lo humano. Mas este paso ya no se puede dar. Si el darlo a continuación del anterior, es efecto de considerarlo como una consecuencia de éste, hay que decir que: de que el modo de producción de los medios de vida sea *un* modo de vida y de ser no se sigue que *el* ser se reduzca a este modo, ni siquiera a esta producción –de los medios de vida material. Pero aunque se trata sencillamente de un paso más, éste necesitaría pruebas. La evidencia y admisibilidad inmediatas de las afirmaciones: sin cuerpos no habría individuos humanos; sin vida material no habría vida humana; la producción de los medios de la vida material es la producción indirecta de ésta; la producción de los medios de la vida material y de ésta es un modo de vida y de ser –faltan a esta otra: el ser de los individuos humanos se reduce exclusivamente a la producción de los medios de la vida material y de ésta. Si, pues, pruebas no vienen, o no vienen irrefragables, la concepción materialista quedará convicta de una reducción injustificada del ser del hombre a su vida material. Explicable acaso por el sofisma tan frecuente de convertir lo muy importante, o simplemente lo muy interesante para alguien, en único. No injustificada por lo que sea la reducción del ser del hombre a la *materia* de la ciencia o de la filosofía, en el sentido del materialismo tradicional. Injustificada en cuanto simple reducción del ser del

hombre a su vida material: si no se demuestra que la apariencia es en este caso errónea, el ser del hombre parece abarcar, además de la vida material en el sentido corriente, otra vida, no material, cuya existencia sería la causa de que corrientemente se hable de la vida material, sobreentendiendo que ésta no es toda la vida, caso en el cual se hablaría de la vida, sencillamente.

La frase "lo que son los individuos depende, pues, de las condiciones materiales de su producción" no reduce tan taxativamente el ser de los individuos a la producción de los medios de vida material y de ésta. Se limita a hacer depender el ser de los individuos de las condiciones materiales de esta producción. Pero esta dependencia no puede tener aquí, sin incongruencia con lo inmediatamente anterior, el sentido de un condicionamiento parcial, sino de la anterior reducción exclusiva. En rigor, pues, la frase no hace más que formular de otra manera, quizá menos precisa y exacta, la reducción del ser del hombre a la vida material.

La producción —material— es una consecuencia del aumento de la población. Esta afirmación da al término de "producción" un sentido restringido a la producción ya avanzada consecuente al aumento de la población. Ello denuncia que la producción en que la concepción ha pensado originariamente es "la producción" del lenguaje contemporáneo, es decir, en el sentido económico, preferentemente material. Y que la concepción retrotrae esta producción hasta los comienzos de la historia y en una visión de ésta desde el punto de vista actual del primado de lo económico.

El aumento de la población, la producción, supone a su vez un *trato social entre* los individuos.

La forma de este trato social está condicionado a su vez por la producción. De suerte que:

producción
/\
aumento de la población
/\
trato social
/\

producción, o sea: producción y —a través del aumento de población— trato social se condicionan recíprocamente. Esta reciprocidad es perfectamente admisible, con tal de no entenderla en un sentido exclusivo hasta ahora no fundado.

Reales se va a llamar a los hombres *de* la vida material.

Lo que sigue precisa este condicionamiento recíproco dentro de los términos de admisibilidad acabados de indicar. "Determinados individuos, que desarrollan una actividad productiva de un modo determinado, introducen estas determinadas *relaciones sociales y políticas*." "Conexión de la organización social y política con la producción." El trato social se precisa como relaciones sociales y políticas. Y los que producen de un modo determinado entran en determinadas relaciones. No hay por qué oponerse a que la observación empírica muestre empíricamente, sin mistificación ni especulación alguna todo esto —sin más que no entender el "entrar en relaciones" o la "conexión" como dependencia o reducción exclusivas, absolutas.

"La organización social y el Estado están constantemente surgiendo del proceso de la vida de individuos determinados... tal y como son realmente, es decir, tal como obran, como producen materialmente, como, pues, desarrollan una actividad dentro de determinados límites, en determinados supuestos y con determinadas condiciones materiales e independientes de su albedrío." Ni siquiera habría que oponer nada a este surgir la organización social y el Estado de la vida de individuos como son realmente, como producen materialmente, dentro de los límites en los supuestos y con las condiciones indicadas, sino hubiese que entenderlo en el sentido de un surgir exclusivamente del ser real de los individuos reducida a su vez exclusivamente a la producción material. Todas las relaciones enunciadas hasta ahora entre lo material humano y lo demás humano, expresamente lo social y lo político, son, en efecto, hechos empíricos. Lo que no es hecho empírico: ni la exclusividad de la vida material en el hombre, ni la dependencia exclusiva de lo no material, lo social y lo político de esta vida material.

Hay también una cierta discrepancia, cuando menos, entre el condicionamiento recíproco de la producción y el trato social y la dependencia exclusiva de lo social y político respecto de la vida material. La reducción de lo social a la vida material significa la no independencia de lo primero y la independencia de esta última. El condicionamiento mutuo supone la misma independencia, o mejor, dependencia de ambos términos. La concepción materialista no concibe de un modo preciso la relación entre lo no material y lo material; no precisa la relación entre las relaciones de dependencia mutua y sin embargo de lo no material respecto de lo material en un sentido irreversible. Ahora bien, si la primera es un hecho, la segunda una interpretación, la imprecisión de la relación entre ambas invalida justa y exclusivamente la segunda. En cuanto a los límites, supuestos y condiciones materiales y necesarios de la actividad humana, son igualmente un hecho, pero, en cuanto tal hecho, él mismo a su vez limitado. Lo humano no se

reduce exclusivamente a estos sus límites, supuestos y condiciones materiales y necesarios.

Pero el paso definitivo es el que sigue.

Las *ideas* que estos individuos se hacen son ideas sobre sí o su relación mutua, o con la naturaleza. Podemos admitir esta definición del campo de las ideas, si hacemos entrar en él por alguna vía las ideas sobre otros objetos: *v. gr.*, las ideas generales por la vía de la abstracción, las ideas metafísicas por la de la inferencia...

"Es evidente que... estas ideas son la expresión consciente –real o ilusoria– de sus reales relaciones y actividad, de su producción, de su trato social, de su conducta social y política." Todo materialismo tiene la plenitud de su de-finición en la oposición a su contrario, en la negación de la independencia y sustantividad de lo contrario a lo material o a la materia: lo ideal, lo espiritual. La concepción materialista de la historia intenta aquí la reducción de lo ideal, de las ideas, a lo material, es decir, la negación de las ideas, de lo ideal, en su sustantividad e independencia. Llega, pues, aquí a su plenitud. El ser del hombre en toda su amplitud, inclusive de sus ideas, queda reducida aquí a lo material. Simplemente, lo material es aquí la vida material.

Pero el problema es si el intento es logrado. La solución gravita sobre el concepto de "expresión consciente de las relaciones reales". ¿Qué se entiende por él? La relación entre las ideas y la realidad humana, entendida ésta a su vez como producción, trato social, conducta social y política –reducida anteriormente esta última a la producción, en la forma imprecisa que se vio. El problema es, pues, esta relación entre las ideas y la realidad material humana, la vida material humana.

Pues bien, esta relación puede entenderse fundamentalmente de dos maneras y sólo de ellas. Las ideas tienen dos relaciones. Una relación con el objeto a que se refieren: "ideas sobre sí o sobre su relación mutua con la naturaleza". Y una relación con el sujeto cuyas son: "las ideas que estos individuos se hacen". Llamémoslas, sencillamente, relación objetiva y relación subjetiva. Esta división ha sido hecha por la escolástica y puede verse en Descartes, como distinción entre la realidad objetiva y la realidad formal de las ideas. La realidad objetiva de las ideas es bajo el título de la *intencionalidad* un tema central de la filosofía contemporánea. La división es comprobable con tanta sencillez como evidencia para cualquiera. Si alguien, pues, se obstinara en cegarse para ella, por una desconfianza general y previa hacia todo lo escolástico, sería, pues, sencillamente un mentecato. La relación entre las ideas y la realidad material humana puede entenderse, pues, en el doble sentido de la relación objetiva y la relación subjetiva.

Ahora bien, la relación subjetiva, por su parte, puede entenderse interpretándola de varias maneras. Que tenemos ideas, es un hecho. Pero cómo sea, en qué consista esta propiedad o posesión, es un problema. Puede pensarse que nosotros producimos nuestras ideas –y sería la interpretación vulgar del hecho. Pero grandes pensadores, fundados en las razones aducidas al exponer el idealismo, han concluido otras cosas: una producción de ideas no por nosotros, sino en nosotros, que reduce la relación subjetiva a la inherencia a nosotros del efecto –idea en nosotros causada. Aún ateniéndose a aquella interpretación, la producción de las ideas puede concebirse de diferentes maneras. Puede concebirse como una producción por el cerebro, por la materia cerebral, por la materia en el sentido físico-filosófico. Pero se concibe también como una producción por el alma, por algo no material, cuya existencia se supone precisamente para producir algo, como las ideas, que no se presenta como lo material. Y puede concebirse como producción por la vida material.

Es evidente que una concepción *materialista* no puede consistir más que en la afirmación de

1o) la relación objetiva

o

la relación de mera inherencia producida por la percepción del objeto, en el sentido de reducir los objetos de las ideas o cuya percepción produce éstas a los objetos materiales o a la vida material;

2o) la relación productiva material en el sentido de la materia;

3o) vida material.

Las afirmaciones de la relación productiva no material y la relación de mera inherencia producida por otro agente –que la materia o lo material– no tendrían fundamento alguno para llamarse materialistas en ningún sentido.

La relación subjetiva puede ser concebida, pues, como no productiva y como productiva material o no material. Advirtiendo que hay que evitar, evidentemente, el equívoco entre la vida material y lo material en el hombre, la materia humana, cerebral, *v. gr.*

Pero la relación objetiva y subjetiva pueden ser concebidas también en una relación peculiar. Puede pensarse que nuestras ideas son producidas, y que nosotros las poseemos, por la percepción de sus objetos mismos. En este caso, la relación objetiva aparece como doble: como representación del objeto por la idea y como relación de producción –causación– de la idea por la percepción del objeto. Y al asumir así este segundo aspecto o componente de la relación objetiva la producción de las ideas, la relación subjetiva queda reducida a

la mera relación de inherencia de un efecto en nosotros que ya encontramos.

En suma: la relación entre las ideas y la vida material puede entenderse de todas estas maneras: como

relación objetiva } por la materia
relación productiva material } por la vida material

relación productiva no material

relación de una inherencia productiva por la percepción del objeto

relación de mera inherencia producida por otro agente.

El materialismo tradicional consiste en afirmar la relación productiva material de las ideas.

¿Cómo concibe la relación entre las ideas y la vida material la concepción materialista de la historia? La producción de las ideas por la vida material como algo distinto de la materia es confusa, pero puede ser pensada. No hay fundamentos para pensar que Marx la piensa.

Los términos "es *evidente* que. . . estas ideas son la expresión *consciente* –real o ilusoria–" no pueden ser entendidos sino como referencia a la relación objetiva. Real o ilusoria no puede ser más que la relación objetiva. La realidad, como opuesta a la ilusión, y ésta son modalidades de la relación de las ideas con sus objetos. En la relación con el sujeto no cabe ilusión: la relación subjetiva es exclusivamente y siempre real. Si se objeta: cabe hacerse la ilusión de poseer una idea que no se posee, respondo que: esta ilusión se refiere a la relación objetiva de la idea que nos hacemos de las ideas que poseemos con las ideas que efectivamente poseemos, no a la relación de aquella idea con nosotros como sus sujetos. Las ideas se poseen efectivamente o no. Si esto último, no hay relación subjetiva ilusoria, sino que no hay relación subjetiva. Si lo primero, hay relación subjetiva real. Ilusión cabe sólo *sobre* la posesión de las ideas, es decir, *en* la relación objetiva de la idea de esta posesión con la realidad de la posesión. No cabe ilusión *en* la posesión real misma: *en* ésta caben sólo su realidad o su falta. –La referencia de la realidad o la ilusión exclusivamente a la realidad objetiva obliga a referir a ésta la conciencia que se especifica en ambas. Por último, esta relación es verdaderamente evidente.

Si, pues, la concepción materialista de la historia, en lo concerniente a las ideas, consistiese en afirmar que las ideas de los hombres tienen por objeto la vida material humana, o ser producidas en ellos por la

percepción de esta su vida, la concepción sería exacta en la medida en que esta relación objetiva lo fuese efectivamente.

Pero si consistiese en afirmar la relación productiva material, coincidiría en esto con el materialismo tradicional y no tendría sobre éste más ni otras, nuevas, ventajas que los nuevos fundamentos en su pro que aportase. Ahora bien, hasta ahora no ha aportado más que la evidencia de que las ideas son la expresión consciente de la vida material, que hemos visto en la evidencia de la relación objetiva. El único fundamento sería hasta ahora, pues, éste, en realidad: la evidencia de la relación objetiva sería tomada, concediendo la limitación apuntada —como prueba de la relación productiva material— por la indistinción entre todas las relaciones que hemos distinguido.

Hacia atrás o a la inversa. Si no se trata de esto, no puede tratarse más que de las afirmaciones anteriores: las ideas de los hombres versarían exclusivamente sobre su vida material; los hombres deberíamos nuestras ideas exclusivamente a la percepción de nuestra vida material. Estas afirmaciones serán una consecuencia necesaria de la anterior reducción del ser del hombre, de la vida humana, a la vida material. Pero ya vimos que esta reducción era precisamente lo que había que fundamentar.

Pero si consistiese en afirmar la producción de las ideas por la vida material misma ¿tendríamos una concepción original?

Las frases siguientes no permiten avanzar sobre las ambigüedades que acabamos de exponer.

"Admitir lo contrario sólo es posible cuando se supone un espíritu aparte, además del espíritu de los individuos reales condicionados materialmente." Lo contrario es lo contrario de la evidencia de que las ideas de los hombres son la expresión consciente de su vida material. Pensar que las ideas de los hombres no son la conciencia de su vida material supone pensar un espíritu aparte del de los individuos. Pero esto no basta para precisar si la "expresión consciente" es entendida en el sentido de la relación de producción por la percepción de esta vida o por lo material. Porque el espíritu aparte productor es necesario en ausencia de cualquiera de los dos casos.

"Si la expresión consciente... es ilusoria, se trata de una consecuencia de su modo estrecho de actividad y de las relaciones sociales limitadas que nacen de él." La expresión consciente ilusoria, una consecuencia de la estrechez de la vida material. Pero no se precisa si consecuencia en el sentido de la relación de producción por la percepción del objeto o de la productiva material. Si las ideas son ilusorias porque la vida material es un objeto estrecho o una cuasa estrecha.

"La producción de las ideas... está en un principio... entretejida en la actividad material y el trato social material de los hombres..." "Producción de las ideas": extensión de la idea económica a la producción de las ideas. Se trata de la relación subjetiva. Pero tampoco se precisa si el entretejimiento es la producción por la vida material como objeto o como causa. "En un principio" alude a los tiempos primitivos (anteriores a la emancipación de la conciencia que se produce más tarde y encontraremos).

"El hacer ideas... aparece todavía aquí como emanación directa de su conducta material." "Los hombres son los productores de sus ideas... pero los hombres reales y realizadores de obras, tal y como están condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y del trato social correspondiente a ellas, sin excluir las formas más amplias de este trato. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser del hombre es el proceso real de su vida." Seguimos sin saber si la conducta material emana las ideas como objeto o causa de éstas. Cómo son los hombres productores de sus ideas. Cómo la conciencia es el ser consciente o cómo el ser se hace consciente.

"El ser del hombre es el proceso real de su vida", expresión perfecta, si la identificación de lo real humano con la vida material no diese por significación: el ser del hombre es la vida material —sobre lo cual ya dijimos lo procedente.

La concepción materialista de la historia expuesta (hasta) aquí es el producto de

1o) una reducción infundada de la vida humana a la vida material,

2o) una confusión entre
- a) la relación de las ideas con sus objetos,
- b) la producción de las ideas por la vida material,
- c) la producción de las ideas por la materia.

Aquí se ponen en línea las ideas, las representaciones, la conciencia, el pensar, el trato espiritual de los hombres, pero se distingue de todo esto la producción espiritual que se expresa en el lenguaje de la política, las leyes, la moral, la religión, la metafísica = la ideología. Esta distinción no es indiferente. Los hombres tienen siempre ideas, conciencia. Pero en una primera etapa histórica éstas se limitan a tener por objeto la vida material. En una segunda etapa se emancipan aparentemente de ésta. Esta emancipación es ilusoria. La ilusión no puede entrar más que en la relación objetiva. Esto conduciría a

concluir una interpretación general objetivista —pero sólo si el pensamiento de Marx fuese claro y riguroso.

La ideología es una inversión en la relación objetiva, producida por "el proceso histórico de la vida" —relación subjetiva ¿oscilante? entre la producción por la vida material ¿y por la materia?

Toda concepción está obligada a aplicarse a las demás y a sí misma. La materialista de la historia no deja de hacerlo a sí misma y a su contraria, la ideología.[5] Oponiendo

los hombres de carne y hueso

el hombre realmente activo (en realidad)

el proceso real de su vida

y

los dichos e ideas de los hombres sobre sí mismos

los *reflejos* y *ecos* ideológicos de este proceso de su vida

—expresión que sugeriría más bien la relación objetiva.

"También las nebulosidades del cerebro de los hombres son necesariamente suplementos del proceso material, empíricamente constatable y ligado a supuestos materiales, de su vida." Suplementos ¿cómo?

La ideología... "no tiene historia, no tiene desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato social material modifican con esta su realidad también su pensar y los productos de su pensar".

Contenido de esta frase:

reducción de la historia y la realidad humana a la vida material; ¿cómo la modificación?

"No es la conciencia quien determina la vida, sino la vida quien determina la conciencia."

Se acaba por negar toda reacción de la conciencia sobre la vida.

Hay que entenderlo en oposición al idealismo alemán: a la conversión de la conciencia en una Conciencia determinante.

[5] ¿Escapa, puede escapar Marx al interpretar los hombres de alguna manera?

SEGUNDO FRAGMENTO

Notas para la versión definitiva

La exposición más importante de la concepción materialista de la historia que puede atribuirse al propio Marx, es la contenida en la primera parte de la *Ideología alemana*. Digo "que puede atribuirse al propio Marx", porque la *Ideología* fue redactada por Engels y Moisés Hess, pero Marx dirigió la redacción, la revisó y la corrigió. A la *Ideología alemana* alude Marx en el prefacio de la *Crítica de la economía política*, como la obra en que su concepción filosófica quedó determinada definitivamente para el resto de su vida y de su obra. La *Miseria de la Filosofía* no representa, según su propia declaración en el mismo lugar, sino la primera comunicación hecha de la concepción al público, en forma al par científica y polémica. El resto de la obra, aplicaciones, desarrollos, de la concepción. La exposición en esta primera parte de la *Ideología alemana* es también la relativamente más completa y sistemática de todas, las anteriores y las posteriores, a pesar de la estructura y carácter de la misma, que van a ser indicados en seguida.

Especialmente a su primera parte se refiere también Engels en el prefacio de *Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. La referencia es despectiva para la composición de la parte y para los conocimientos de los autores en materia de historia económica al redactarla, pero no invalida las afirmaciones acabadas de hacer sobre su importancia como exposición de la concepción marxista.

La *Ideología alemana* es una obra que comprendía en el original manuscrito dos tomos, particularmente voluminoso el primero. Redactada entre septiembre de 1845 y agosto de 1846, teniendo Marx 27 años, sus autores la dejaron entregada "a la crítica roedora de los ratones", por dificultades con que tropezaron para la publicación. Éste sólo vino haciéndose por partes desde 1903 hasta 1932, en que Landshut y Mayer han dado la edición más completa de la obra en la suya titulada *Karl Marx. Der historische Materialismus. Die Frühschriften herausgegeben von...*

La *Ideología alemana* es una crítica de algunas manifestaciones de la filosofía y del socialismo alemanes de aquellos años, con los cuales Marx y Engels se sintieron movidos a arreglar cuentas, para liquidar la filosofía correspondiente a su formación intelectual y a sus posiciones hasta entonces, y ver claro en sí mismos definitivamente. El título de la obra y la índole de la crítica hecha en ella resultarán suficientemente explicados en el curso de lo que va a seguir.

El primer tomo de la obra abrazaba tres partes: *Sobre Feuerbach*, *El concilio de Leipzig*, *San Max*. La primera parte, después de un *prólogo*, presenta este epígrafe: *Feuerbach. Oposición de la concepción idealista y materialista*. A poco aparece este otro: *A. La ideología en general, principalmente la alemana*. Un poco más adelante: 1. *La ideología en general, especialmente la filosofía alemana*. A este epígrafe corresponden en la edición de Landshut y Mayer una treintena de páginas, tras las cuales el nuevo epígrafe: 2. *La división del trabajo*, va seguido de otra treintena. Por último, bajo el epígrafe: 3. *Relación del Estado y el derecho con la propiedad*, ocho últimas páginas.

Los meros epígrafes que articulan la parte bastarían para conjeturar que ésta se había quedado incompleta: por lo menos parece que debiera haber abarcado una segunda sección *B* en la intención de los autores. La lectura no sólo confirma esta conjetura, sino que manifiesta el carácter de borrador muy incompleto y muy imperfecto de toda la parte. Debiera ser ésta una crítica de la filosofía de Feuerbach, pero lo que de crítica de Feuerbach se encuentra no pasa de observaciones diseminadas como son aquellas a que se hará referencia en el lugar pertinente. La omisión, en resumidas cuentas, de la crítica de Feuerbach, es declarada expresamente por Engels en su prefacio antes citado. Es —indudablemente— que los autores quisieron insertar la crítica de Feuerbach en un cuadro más amplio, general, de la filosofía o "ideología" alemana, y ello les condujo a una contraposición a ésta de su propia concepción, en cuyo desarrollo, inacabado e imperfecto, además, se quedó la parte. La sección o capítulo *1.*, desarrolla en general su concepción. *2.*, un tema central, como se verá, de ella. *3.*, casi no puede decirse que desarrolle el tema que enuncia el epígrafe correspondiente, por lo que se va a añadir.

1. Empieza con una contraposición a la concepción idealista, de la marxista, y una exposición sumaria de ésta que a las pocas páginas da paso a una primera referencia a Feuerbach. La interrupción del texto en este pasaje no parece que deba atribuirse a una solución de continuidad en el curso de la exposición de las ideas, sino a la crítica de los ratones. Pero a las pocas páginas, nuevamente, la referencia

a Feuerbach concluye, para, sin transición, dar lugar a una reexposición de la concepción materialista en general, que se anuncia desde un principio como debiendo ser más detallada y, por ende, vasta que la primera. En realidad abarca el resto de *1*. Pero no sin nuevas soluciones de continuidad en el curso de exposición de las ideas. El trecho más largo recorrido sin interrupción es el primero de esta reexposición. No sin alguno que otro "inciso" fuera de lugar, sobre todo hacia el final del trecho, por ejemplo el párrafo sobre el comunismo, y sin "proporción" en el desarrollo, éste llega en una continua línea del discurso. En ésta se anuncia expresamente, contrapuesto al "un lado de la actividad humana, la *modificación de la naturaleza* por el trabajo de los hombres", que es aquello que "hasta aquí hemos considerado principalmente tan sólo", "el otro lado, la modificación de los hombres por el trabajo de los hombres", que no se pasa a considerar. Lo que se hace es volver sobre el tema general y fundamental de la historia, para desarrollar el particular de la conversión de ésta en universal, hasta la nueva interrupción en que se procede a una enumeración de los resultados de la concepción y a nuevas consideraciones sobre ella. Por último, se inicia, sin relación con lo inmediatamente anterior, la doctrina de las ideas de las clases dominantes como ideas dominantes, que continúa hasta el final de *1*. El carácter de borrador imperfecto e incompleto que la "composición" analizada de *1*, no deja de extenderse a *2*, y se acentúa en *3*, hasta el extremo que este último capítulo o apartado no es en algún pasaje sino una serie de epígrafes y frases sueltas enunciativas de temas que desarrollar.

A pesar de todo, *1*. constituye la exposición de la concepción materialista de la historia para la que son válidas las afirmaciones iniciales de este capítulo de la presente *Introducción*. De aquí su inserción íntegra en la antología de este volumen. Esta exposición es, en suma, el texto más adecuado para estudiar la concepción marxista en ella misma, como en su significación y validez. Es lo que se va a hacer a continuación empezando por reducir a una exposición única, continua y ordenada la doble, discontinua y desordenada del texto.

El término *historia* tiene en español dos acepciones. En frases como "la historia es un proceso muy complicado", significa los hechos históricos, la *realidad* histórica. En frases como "la historia se funda principalmente en el documento", significa el *género literario o la ciencia* cuyo tema u objeto es aquella realidad. Para evitar el equívoco se puede usar de los términos *historia* e *historiografía*, respectivamente. Pues bien, la concepción materialista de la historia es

una concepción tanto de la historiografía cuanto de la historia. Incluso antes de la historiografía que de la historia, en la medida en que nació de una oposición crítica a la manera de escribir la historia y de hacer filosofía de la historia el idealismo alemán, principal y particularmente Hegel y sus epígonos. Pero concepción de la historiografía y concepción de la historia son en todo caso naturalmente correlativas. La manera de escribir la historia no puede menos de depender de la idea que de la historia se tenga –más o menos conscientemente, con mayor o menor fundamento. Para quienes redactaron crónicas de reyes, los actos de éstos eran lo histórico. La historiografía se ha ensanchado a lo universal de la cultura, desde que se consideró integrante de la historia la vida diaria de todos los pueblos pasados y presentes de la Tierra. Simplemente con una *expresión* inversa: la idea que se tenga de la historia no puede menos de influir, de *expresarse* en el contenido y forma todos de la historiografía. Si, *realmente* a la inversa, la concepción de la historiografía puede determinar la de la historia, es algo menos obvio y aquí ininteresante.

Concepción de la historia y concepción de la historiografía pueden llegar a ser concepciones filosóficas. Es lo que eran las del idealismo alemán y lo que, por contraposición a ellas, fue la materialista: lo que unas y ésta *son*, en el reiterado presente de la historia de la filosofía.

En alemán existen los términos *Geschichte* y *Geschichteschreibung*, con los que se corresponde exactamente los de *historia e historiografía*. El texto traducido en este volumen emplea el de *Geschichte* sin más excepción que un par de casos en que aparece el de *Geschichteschreibung*. En un solo pasaje se usa el de *Geschichteschreiber*, historiógrafos. Pero otros términos que se encuentran repetidamente, como *Geschichtsauffassung* (concepción de la historia), *Geschichtsanschauung* (idea de la historia), se refieren asimismo, no a la historia misma, sino a lo que intelectual y literariamente se hace con ella o sobre ella, tomándola por objeto o tema. A pesar de esto, la distinción entre la concepción de la historia y la de la historiografía no se traduce en el texto en la correspondiente distinción terminológica rigurosa y constante –sin duda porque tampoco es constante y rigurosamente consciente como tal en la mente de los autores. Así, en el párrafo inicial –ciertamente, tachado en el manuscrito. "No conocemos sino una única ciencia, la ciencia de la historia." Esta expresión "ciencia de la historia" (*Wissenschaft der Geschichte*) es equívoca. ¿Quiere decir exactamente "ciencia de la historia", expresando la preposición *de* la relación de la ciencia con su objeto, la historia, o quiere decir "ciencia de la historiografía" (*Wissenschaft der Geschichteschreibung*), siendo la preposición el signo de la aposición del nombre de la ciencia, espe-

cificativa de aquella de que se trata? "La historia puede, considerada por dos lados, ser dividida en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres." Misma ambigüedad. La frase podría significar la división de la historiografía en historiografía natural e historiografía humana. "Ambos lados no son, empero, separables por el tiempo; en tanto existen hombres, se condicionan mutuamente historia de la naturaleza e historia de los hombres." Aquí parece tratarse del condicionamiento mutuo de la realidad natural y la realidad humana, pero no resulta excluida la posibilidad de que se trate del condicionamiento mutuo de las ciencias respectivas, como consecuencia del de las respectivas realidades. "La historia de la naturaleza, la llamada ciencia natural, nada nos importa aquí; en la historia de los hombres habremos de entrar, empero, pues casi la entera ideología se reduce, o a una interpretación al revés de esta historia, o a una total abstracción de ella. La ideología misma es sólo uno de los lados de esta historia." El primer miembro de la primera frase se refiere inequívocamente a la ciencia de la naturaleza, no a esta última. La oposición paralela, simétrica, establecida entre la historia de la naturaleza y la historia de los hombres por los dos miembros de la frase, haría interpretar la expresión "historia de los hombres", en el segundo miembro, en el sentido de la historiografía. Pero la ideología no se reduce a una interpretación al revés de la historiografía, ni decididamente a una total abstracción de la historiografía, ni tampoco es uno de los lados de la historiografía, sino que es de la historia de lo que es un lado, de lo que abstrae y de lo que hace una interpretación al revés —como se verá. Por tanto, en el segundo miembro de la primera frase y en la frase última no se trata, a pesar del paralelismo y simetría en la expresión, de la historiografía, sino de la historia...

En la exposición que va a seguir, se va a distinguir cuidadosamente entre la concepción de la historia y la de la historiografía, empezando exclusivamente por la primera para, en el punto pertinente del curso de la exposición, insertar lo referente a la segunda. Porque *las concepciones idealistas y materialistas de la historiografía forman parte de la historia misma, a partir de un momento determinado de ésta*, según la exposición e interpretación que de ésta hace la concepción materialista...

La concepción materialista de la historia en el texto que aquí se estudia se presenta como doble. Es una concepción que llamaremos *tectónica*, esto es, de las capas o estratos constitutivos de la composición o estructura que se puede caracterizar como ineludible, permanente,

inmutable o invariante, eterna, esencial, de la historia. Y es una concepción que llamaremos *cinemática* de ésta, es decir, del movimiento de modificación paulatina y constante de cada uno de los estratos y de la total estructura en el decurso del tiempo.

Los que acabamos de llamar estratos son denominados en el texto los "*supuestos*" de toda historia humana. Su enumeración y caracterización resulta vacilante, sobre todo al confrontar la exposición sumaria inicial con la reexposición más detallada y vasta. Pero suponiendo en los autores la intención de lograr una congruencia definitiva, precisamente por medio de las exposiciones sucesivas y cada vez más perfectas, en lugar de hacer violencia a su pensamiento, procurando interpretar en un sentido de coherencia las discrepancias, se debe intentar esta interpretación –y el resultado es satisfactorio y seguramente fiel al pensamiento de los autores.

La primera exposición dice expresamente: "El primer supuesto de todo historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes." Inmediatamente, este primer supuesto es reducido al siguiente hecho: "El primer hecho que constatar es, pues, la organización corporal de estos individuos y su consecuente relación con el resto de la naturaleza." Desde este hecho se da el paso siguiente: "Se puede diferenciar a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión, por todo lo demás que se quiera. Ellos mismos empiezan a diferenciarse de los animales tan pronto empiezan a *producir* sus medios de vida, un paso que está condicionado por su organización corporal. Produciendo los hombres sus medios de vida, producen indirectamente su vida material misma." Así pues: la organización corporal de los individuos humanos condiciona la producción de sus medios de vida, indirectamente producción de su vida material misma. En relación con esta producción se introduce expresamente un nuevo supuesto: "Esta producción aparece únicamente con el *aumento de la población*. Ella misma supone a su vez un *comercio* de los individuos entre sí. La forma de este comercio está condicionada a su vez por la producción." Según los términos de estas frases, la producción parece suponer el aumento de la población y el comercio de los individuos entre sí –dos cosas éstas, el aumento de la población y el comercio de los individuos entre sí, en obvia relación; la forma del comercio y, en cuanto éste, inseparable de su forma, él mismo, supone la producción. En suma: producción y comercio, dos supuestos recíprocos. Lo que sigue inmediatamente precisa lo que entienden los autores por este comercio. "El hecho es, pues, éste: determinados individuos, que producen de un modo determinado, entran en estas determinadas relaciones sociales y políticas. La observación empírica

tiene que mostrar en cada caso particular la conexión de la organización social y política con la producción... La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de la vida de individuos determinados, pero de estos individuos... como son *realmente*, es decir, como obran, producen materialmente..." El "comercio" es las relaciones sociales y políticas, la organización social y política, el Estado. El pasaje parece hacer depender el comercio de la producción sin reciprocidad. Pero como puede tratarse de un subrayar en este paso una de las direcciones de la relación, sin que ello implique la negación de la recíproca, no debe concederse más peso a este pasaje ambiguo que a la declaración expresa anterior.

"Las representaciones que se hacen estos individuos... son la expresión consciente –real o ilusoria– de sus reales relaciones y actividad, de su producción, de su comercio, de su conducta social y política... Si la expresión consciente de las relaciones reales de estos individuos es ilusoria, si en sus representaciones ponen su realidad cabeza abajo, esto es una vez más una consecuencia de la limitación de su actividad y de las relaciones sociales limitadas que nacen de ella. La producción de las ideas, representaciones, de la conciencia está en un principio inmediatamente entretejida en la actividad material y el comercio material de los hombres... El representar, pensar, el comercio espiritual de los hombres aparecen aquí aún como emanación directa de su conducta material. De la producción espiritual, tal como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, metafísica, etc., de un pueblo, es válido exactamente lo mismo. Los hombres son los productores de sus representaciones, ideas, etc., etc., pero los hombres reales, que realizan obras, tal como están condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y del comercio correspondiente a ellas... La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es el proceso real de su vida. Si... los hombres y sus relaciones aparecen puestos cabeza abajo como en una cámara oscura, este fenómeno procede del proceso histórico de su vida tan exactamente como la inversión de los objetos en la retina del proceso físico inmediato también de su vida... Se parte de los hombres realmente activos y se expone partiendo del proceso real de su vida el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos de este proceso vital. También las nebulosidades en el cerebro de los hombres son necesariamente suplementos del proceso material de su vida... ligado a supuestos materiales. La moral, religión, metafísica y demás ideología y las formas de conciencia correspondientes no siguen conservando la apariencia de la independencia. No tienen historia, no tienen desarrollo, sino que los hombres que desarrollan

su producción material y su comercio material alteran, con esta su realidad, también su pensar y los productos de su pensar. No es la conciencia quien determina la vida, sino la vida quien determina la conciencia... Se parte... de los mismos individuos vivientes reales y se considera la conciencia sólo como *su* conciencia." Representar y representaciones, ideas, conciencia,...

TERCER FRAGMENTO

La experiencia del marxismo

–Hace tiempo, pues, que vengo trabajando el libro de mis *ensayos filosóficos*, de las experiencias o *Erlebnisse* de mi vida de profesional de la filosofía. –Esta mi vida, en efecto, no me ha dado, como resultado, hasta ahora nada que me atreva a publicar como *filosofía*– o no me ha dado hasta ahora los arrestos para publicarlo como tal. Pero sí me atrevo a decir que me ha dado, que ha sido una cierta experiencia de la filosofía, una vida *de* la filosofía, por lo menos de la filosofía ajena, y en este sentido siquiera una vida filosófica. Yo he vivido, como *Erlebnisse* que bien puedo calificar de filosóficas, mi vocación al menos, en el susomentado sentido por la filosofía, determinada poco después y más precisamente como vocación por la profesión de profesor de filosofía, y ésta mi profesión con todo lo vivido en su curso: las experiencias o los ensayos de las filosofías ajenas, contemporáneas o clásicas, que fui conociendo, viviendo, de los maestros con quienes he convivido y me he formado personalmente, de la vida informada toda ella por la dedicación a aquel conocimiento y esta formación, etc. Porque no sólo estas vida y convivencia son complexión y curso de *Erlebnisse*; también las lecturas, el estudio, se viven como experiencias y ensayos de la vida, son algo en y de ésta, no estudio y lecturas *simplemente* (¡?), como tienen apariencia de serlo, por ejemplo, en los libros que exponen "la filosofía contemporánea" como un repertorio de filosofemas que a nadie *acontecieron*, ni siquiera a sus autores ni al del libro que los expone...

Por otra parte, esta misma vida de profesional de la filosofía me fuerza a publicar sus ensayos. –Una profesión es, entre las otras cosas que pueden ponerse tras este verbo, un compromiso entre quien la profesa y el público o la sociedad. La sociedad tiene una idea de la profesión, esto es, de aquello que el profesional *debe* hacer. Quien la profesa se compromete al cumplimiento de este deber –o al de hacer cambiar las ideas de la sociedad acerca de la profesión:

la *profesión* es este compromiso. Pues bien, la idea que el público tiene actualmente de la profesión de profesor de filosofía incluye, no sólo el deber de "dar clase", sino el de "publicar" –libros y artículos, trabajos *originales*. No voy a examinar aquí si esta idea es fundada o no, refiriéndome, como habría que hacerlo, a los orígenes y evolución de la profesión docente hasta la vigente identificación contemporánea del profesor con el investigador y el publicista. Se trata seguramente de hechos. De hechos a los que, si no quisiera asentir, pudiera emprender el oponerme, trabajando por cambiar, como he dicho, las ideas de la sociedad. Pero hay un motivo que, aun cuando creyera deber oponerme a ellos, y deber hacerlo en la forma que parecería más congruente, no publicando contra el deber de publicar, sino no publicando nada, me retraería de hacerlo. El compromiso de la profesión, el compromiso entre el profesional y el público, es por parte de ambos una presunción de capacidad del profesional para cumplir los deberes implícitos en el compromiso: por parte de la sociedad, en el sentido de presumirla en el profesional; por parte de éste, en el sentido de *presumir de ella*. El profesional, pues, que no cumple el compromiso, sin justificar el incumplimiento, decepciona la presunción pública y hace presumir su incapacidad, y no puede menos de humillarse de su propia presunción, teniendo que reconocer su incapacidad, cualquiera que sea la causa decisiva de ésta, pues no necesita ser la estricta inhabilidad técnica o falta de dotes intelectuales, sino que puede ser una incapacidad moral o de carácter. Pues si esto es así, y en toda vocación referente a la filosofía fuese decisiva la soberbia, o sencillamente con que haya podido serlo en la mía, yo menos que nadie, o en general el vocado en alguna forma a la filosofía, consentiríamos en humillación alguna, ni, entre ellas, en la que sería consecuente en la actualidad al no publicar, siendo profesor. Y así me parece que es, en efecto. Si acaso me resignara a no cooperar con publicaciones al progreso de la Humanidad, no acabo de resignarme a ser tenido desde luego por un mal profesional: prefiero correr el riesgo que en principio hay siempre de serlo por las muestras, publicando los ensayos filosóficos de mi vida.

–Pues bien, uno de estos ensayos es el ensayo *del* marxismo– mejor que *sobre* el marxismo... El marxismo ha acontecido en mi vida, lo he vivido, lo estoy viviendo– como, viviéndolo, en distinta forma, están ustedes, todos mis contemporáneos. Voy, pues, a hacer público aquí mi ensayo del marxismo, partiendo de la forma concreta en que lo estoy viviendo en este mismo momento y a que he aludido en las primeras palabras.

He aquí que he emprendido la publicación de estas traducciones y que ha parecido indicado anteponerles una introducción, declarando,

entre otras cosas, la finalidad de la publicación, como es uso fundado. Y he aquí que al ir a precisar esta finalidad, me he encontrado con el marxismo. La publicación había sido emprendida con una finalidad que resultaría bien precisada en la siguiente forma.

Estos nuestros días se han apretado, agudizado –simplificado también, en esta dirección– hasta el punto de poder resumirse en un carácter: son días de lucha. Quiérese decir que, si son *días* de lucha, es porque esta lucha afecta a *todos*. No hay "neutrales" ni "población civil" a quienes no alcancen las consecuencias, y, en este sentido, a quienes no se *conceda* la beligerancia. –La lucha ha tomado la forma de la guerra *stricto sensu* en algunos puntos de nuestra Tierra ya única, y se siente la inminencia de que la tome en todos los restantes. Lucha de potencias y, como pretexto o real motivo de ella, lucha de "ideologías". El marxismo es la ideología –que bajo este nombre se ha venido a situarlo *malgré lui* –contra la cual se concentra toda la hostilidad ideológica de la parte opuesta. –Ahora bien, la posición tomada o tenida en esta lucha por la inmensa mayoría es tenida o tomada como inerte consecuencia de la posición social o como acción de impulsos aguijados decisivamente por intereses y sentimientos. Así ha sido seguramente también en las luchas de todo tiempo.

Mas también en todo tiempo, aun los de lucha, ha habido quienes han tomado posición, o se han esforzado por tomarla, principalmente en las luchas ideológicas, moviéndose exclusivamente por los dictados de la razón personal enfrentada con la verdad de la cosa misma. La expresión clásica de esta porción son las palabras de Descartes en la sexta parte del *Discurso del método*:

> Car, pour les opinions qui sont toutes miennes, je ne les excuse point comme nouvelles...
>
> Et je ne me vante point aussi d'être le premier inventeur d'aucunes, mais bien que je ne les ai jamais reçues, ni pource qu'elles avaient été dites par d'autres, si pource qu'elles ne l'avaient point été, mais seulement pour ce que la raison me les a persuadées

Esta posición es la tradición de la filosofía y de los influidos, ilustrados, por ella, esto es, de quienes han profesado y profesan aún la fe en la razón y hayan sido y sean todavía impulsados por la pasión de la verdad, como facultad sola capaz de aprehender el objeto que, correlativamente, se descubre sólo a ella. Quienes profesan esta fe y sean impulsados por esta pasión deben tomar esta posición también en las luchas de nuestros días, también con referencias al marxismo. Facilitar aquéllos de estos creyentes apasionados que formen entre

el público de habla española y en primer término entre el mexicano, público todo él particularmente afectado o interesado por el tema, es la finalidad de la publicación de este libro.

Pero he aquí que, al precisar en la forma anterior esta finalidad, esta forma de precisarla parece resultar una toma de posición —antimarxista. La forma anterior de precisar la finalidad de esta publicación supone la toma de posición en la lucha ideológica de nuestros días, como en general, motivada exclusivamente por los dictados de la razón ante la verdad de la cosa misma, la que llamaré en adelante abreviadamente la posición de la razón. Mas el marxismo, ¿no afirma la inexistencia de esta posición?; ¿Y no considera como antimarxista la efectivamente existente? El marxismo consiste precisamente en la tesis ideológica que toda posición es *necesariamente* tenida o tomada como consecuencia de la posición social o como acción de los impulsos aguijados en definitiva por los intereses. La posición de la razón *no puede* constituir excepción. Es la consecuencia de la posición social del filósofo y la acción de los intereses de éste. Y quien la toma, y se opone a la tesis marxista, delata en ello sus intereses y posición social opuestos a los del marxismo y, en suma, el antimarxismo de su posición. —La publicación de este libro habría sido, pues, emprendida con una finalidad netamente antimarxista.

Es en este punto donde se me ha hecho concentradamente patente el contenido todo de mi ensayo del marxismo, de mi ensayo de tomar la posición de la razón ante él al acontecer él en mi vida como en la de ustedes, todos mis contemporáneos —de lo que el marxismo es en mi vida como en la de todos aquellos de ustedes cuya posición social sea la mía, la de ustedes mis colegas en la profesión filosófica, y en la de todos aquellos entre la posición de los cuales y la nuestra haya algo de común.

El marxismo es la cuestión misma de la filosofía, y en cuanto ésta es lo constituyente y distintivo de mi vida y personalidad, como de la de mis colegas, y en cierta medida y forma algo fundamental y determinante de la cultura vigente hasta nuestros días y por ende de las personas que la integran, el marxismo es la cuestión misma de nuestra vida y personalidad.

Así es como el marxismo se presenta, en efecto.

Y por eso la lucha pro y contra él es a vida o muerte.

Es menester, pues, o ratificar frente al marxismo la posición de la razón, la propia posición, la propia personalidad, o rectificar ésta, reformar ésta, en adhesión a él. En todo caso, es menester...

con arreglo al propio marxismo, vivirlo y estudiarlo,

con arreglo a la posición de la razón, estudiarlo: vivirlo, ya lo vivimos, y estudiarlo es vivirlo;

en todo caso, pues, estudiarlo.

BIBLIOGRAFÍA

Las obras completas de Marx y Engels están siendo editadas por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú.

Los dos volúmenes *Karl Marx. Der historische Materialismus* editados por S. Landshut y J.P. Mayer, Kröner, Leipzig, 1932, publican por vez primera la *carta*, *Economía y Filosofía* y las partes de la *Ideología* indicadas. Es una antología suficientemente completa de la producción juvenil de Marx y sus autores dicen, como quiera que su contenido es. Por desgracia ha llegado a ser imposible de encontrar en el comercio.

Una traducción francesa de las obras completas de Marx por J. Molitor está siendo publicada por Costes, París. Los tomos correspondientes a las obras filosóficas comprenden hasta ahora el *Manifiesto* y *El capital*.

La *Miseria de la Filosofía* fue publicada originalmente en francés. La edición más asequible es la del Bureau d'Editions, París.

La *Crítica de la economía política* está publicada en francés por Giard, París.

El Bureau d'Editions está a punto de acabar la reimpresión de la traducción francesa del primer libro de *El capital* por J. Roy. Además el *Manifiesto*.

Las E.S.I. han publicado con el título Marx-Engels, *Études philosophiques*, una traducción francesa anónima de varias obras.

Las mejores traducciones españolas son las del Cenit, hechas o dirigidas por W. Roces.

La Editorial América acaba de publicar una traducción de *Economía y Filosofía* por J. Harari, hecha simultáneamente con la publicada aquí, sin conocimiento una de la otra.

Para el conocimiento de la obra y edad juvenil de Marx me parecen fundamentales la introducción de Landshut y Mayer citada y el libro de A. Cornu, *Karl Marx, L'homme et l'oeuvre*.

Para las traducciones aquí publicadas y para redactar la introducción anterior, aquí en México, no he podido utilizar sino: una copia

a máquina de los textos traducidos muy escrupulosamente hecha y cotejada sobre la edición de Landshut y Mayer; las traducciones francesas de Molitor, Roy y de los Estudios filosóficos de las E.S.I.; las traducciones españolas del *Manifiesto* y el *AntiDühring* por Roces, de la *Miseria de la Filosofía* y la *Crítica de la economía política* por Merino, y del libro de Cornu por Geoffroy.

EL JUICIO FINAL DEL CAPITALISMO*

A. Rosa M. Piñón, V. Lavín, L.M. Ramos,
C. Ruíz Chiappeto y A. Sánchez Garza

Para un día de síntesis... años de análisis. Nosotros no hemos dedicado al análisis del primer libro de *El capital* más que un año académico; sin embargo, no debemos dedicar este último día a otra tarea que a una síntesis de los resultados del análisis.

Pero, antes de emprenderlo, se ocurre, para disuadir de la empresa: ¿no será prematura, por una razón más decisiva que la del tiempo escaso del análisis? Lo analizado ha sido únicamente el primer libro de una obra en varios. Puede tener interés, ni siquiera sentido, una síntesis ignorante ¿de los demás? Por lo pronto no parece imposible que los tenga, en razón justo de la composición de la obra. En efecto, recordemos.

Marx había planeado una obra en tres volúmenes, de los que el primero contenía un primer libro, sobre la producción del capital, el segundo debía contener un segundo libro, sobre la circulación del capital, y un tercer libro, sobre las formas de desarrollo del capital, un tercer volumen que debía contener la historia de la teoría. Pero no publicó más que las dos primeras ediciones del primer libro y revisó la traducción francesa de la segunda en forma que él mismo explicó en el "Aviso al lector" agregado a la traducción y que me interesa recordarles literalmente, para que asientan finalmente, como confío harán, a la preferencia personal por la traducción francesa como texto.

> Monsieur J. Roy se había comprometido a hacer una traducción tan exacta e incluso literal como fuese posible: ha cumplido escrupulosamente la tarea. Pero sus mismos escrúpulos me obligaron a modificar la redacción, a fin de hacerla más asequible al lector. Estas alteraciones, hechas día a

* Lectura final de un seminario sobre el primer libro de *El capital* tenido a lo largo del año académico de 1967 en El Colegio de México.

día, puesto que el libro se publicaba por entregas, se ejecutaron con una atención desigual y han tenido que producir discordancias de estilo.

Una vez emprendido este trabajo de revisión, me vi llevado a aplicarlo también al fondo del texto original (la segunda edición alemana), a simplificar algunos desarrollos, a completar otros, a aportar materiales históricos o estadísticas adicionales, a añadir ojeadas críticas, etc. Cualesquiera que sean, pues, las imperfecciones literarias de esta edición francesa, posee un valor científico independiente del original y deben consultarla incluso los lectores familiarizados con la lengua alemana.

En suma, la traducción francesa así retocada por Marx es la última forma dada por él mismo al primer libro de *El capital*. El segundo y el tercero los publicó Engels, y Kautsky publicó la *Historia de la teoría de la plusvalía*.

Los tres libros tratan el mismo tema bajo los tres puntos de vista, respectivamente, de la producción y la circulación del capital y las relaciones entre ambas.

El primer libro ha venido formándose como dotado de unidad suficiente por sí solo para haber influido por sí solo histórica y grandemente.

Pero la razón decisiva de la posibilidad de la síntesis, con sentido e interés, de los resultados del análisis del primer libro, será, espero, su propia realidad, una vez hecha, como paso, sin más, a hacerla.

Me la presento por adelantado como la respuesta a esta doble pregunta: ¿qué es este primer libro de *El capital*, en sí, o en sustancia o esencia, y en la historia? Y para responder, empecemos por recordar, sintetizando ya, la marcha del libro, releyendo el resumen, hasta anticipativo, hecho en el mismo al comienzo del desarrollo de su último tema, el de la acumulación del capital.

. . . ojeada retrospectiva a las fases sucesivas del movimiento que acaba en la acumulación.

En primer lugar, vimos que la transformación primitiva de una suma de valores en capital se hace conforme a las leyes del intercambio. Uno de los que intercambian vende su fuerza de trabajo, que compra el otro. El primero recibe el valor de su mercancía cuyo uso, el trabajo, queda, por consiguiente, alineado al segundo. Éste convierte entonces medios de producción que le pertenecen, con ayuda de un trabajo que le pertenece, en un nuevo producto que va a pertenecerle con todo derecho.

El valor de este producto encierra ante todo el de los medios de producción consumidos, pero el trabajo útil no sería capaz de usar estos medios sin que el valor de ellos pase por sí al producto, y, para venderse, la fuerza obrera debe ser capaz de proporcionar trabajo útil en la rama de la industria donde haya de emplearsela.

El valor del nuevo producto encierra además el equivalente de la fuerza del trabajo y una plusvalía. Este resultado se debe a que la fuerza obrera, vendida por un tiempo determinado, un día, una semana, etc., posee menos valor del que su uso produce al mismo tiempo. Pero al obtener el valor de cambio de su fuerza, el trabajador alienó el valor de uso, como tiene lugar en toda compraventa de mercancías.

El que el uso de este artículo particular, la fuerza de trabajo, sea proporcionar trabajo y con ella producir valor, no altera en nada esta ley general de la producción mercantil. Si, pues, la suma de valores adelantados en salarios vuelve a encontrarse en el producto con una adición, esto no proviene de una lesión del vendedor, pues éste recibe el equivalente de su mercancía, sino del consumo de ésta por el comprador.

La ley de los intercambios no estipula la igualdad más que con relación a el valor intercambiable de los artículos alienados uno por otro, sino que presupone una diferencia entre sus valores usuales, sus utilidades, y no tiene nada que ver con el consumo de ellos, que comienza, solamente cuando se ha concluido la transacción.

La conversión primitiva del dinero en capital se opera, pues conforme a las leyes económicas de la producción mercantil y al derecho de propiedad que deriva de ellos.

No obstante, trae a este resultado:

1o. Que el producto pertenezca al capitalista y no al productor.

2o. Que el valor de este producto encierre así el valor del capital adelantado como una plusvalía que cuesta trabajo al obrero, pero nada al capitalista, del que se vuelve legítima la propiedad.

3o. Que el obrero ha conservado su fuerza de trabajo y puede venderla de nuevo si encuentra comprador.

La reproducción simple no hace más que repetir periódicamente la primera operación; a cada vuelta resulta, pues, a su vez conversión primitiva del dinero en capital. La continuidad de acción de una ley es ciertamente lo contrario de su infracción.

. . . No obstante, hemos visto que la simple reproducción altera radicalmente el carácter del primer acto, formado bajo su aspecto aislado. . . no es solamente en materia de trabajo donde hace maravillas la primogenitura.

¿Qué hay de nuevo cuando la reproducción simple viene a quedar reemplazada por la reproducción a escala progresiva, por la acumulación?

En el primer caso, el capitalista se come la plusvalía entera, mientras que en el segundo da pruebas de civismo no comiéndose más que una parte para hacer dinero con la otra.

Pero por nuestra parte necesitamos puntualizar que la marcha así resumida se inició con una teoría de la mercancía y del valor, que supongo

ha hecho y hará al leerla por primera vez la misma impresión que me hizo a mí y parece les hizo asimismo a ustedes: no sólo la de una pura teoría económica, sino la de un análisis fenomenológico o una fenomenología –aunque no sean éstos los términos con que la hayan conceptuado todos– de más vueltas y revueltas que las menester, como para dar prueba de un virtuosismo émulo del de los profesores alemanes de mayor *Gründlichkeit* y no incomprensible en el académico frustrado que era Marx. Sin embargo, ya esta teoría-fenomenología se entreabrió a fondos históricos y filosóficos de perspectivas muy profundas. Y en efecto, el subsiguiente discurso del libro fue desentrañando lo entrañado en la mercancía y sus valores como la apariencia histórica actual del núcleo o meollo de una organización social histórica: ésta, el capitalismo, y su núcleo o meollo, la plusvalía, la apropiación de ella.

El discurso fue procediendo, así, de la teoría a la historia, hasta hacerse predominante histórico –recordemos "La jornada de trabajo". "La división del trabajo, y la manufactura", "El maquinismo, la gran industria"... "La acumulación primitiva" la "Ilustración de la ley general de la acumulación capitalista"–, en una marcha inversa de la marcha de la teoría de la oponencia: la marcha de la generación misma, histórica, de ésta; de los primeros antecedentes y orígenes del capitalismo a la plenitud actual de éste, es decir, en el momento mismo de publicación del libro, o de la traducción francesa.

Pero el discurso fue a la vez tomando y presentando crecientemente otro carácter, otra índole, verdaderamente característica. El discurso puede llamarse de proceso del capitalismo en un doble sentido de este término de "proceso": el del proceso *histórico* del capitalismo, que es aquel en que me he referido a él hasta ahora, y el que expresa la nueva índole: el de un proceso *moral* del propio capitalismo. Saben ustedes perfectamente que estoy mentando: la delación del gran despojo cometido por la esencia misma del capitalismo, y la exhibición acusatoria y condenatoria de lo que es el alcance mismo de tal despojo, más que meras consecuencias extrínsecas o accidentales de él.

El concepto de la plusvalía es el centro de la composición del libro –dos partes que descienden desde las apariencias del intercambio de las mercancías hasta el fondo de la producción de la plusvalía y cinco partes que desarrollan a la producción hasta la "Ley general de la acumulación capitalista" en el presente y "La acumulación primitiva" en el pasado–, porque es el concepto básico del núcleo o meollo del capitalismo:

> ...En el periodo capitalista... se acapara la riqueza a escala progresiva gracias a la apropiación sucesiva del trabajo ajeno no pagado.

La plusvalía misma estaba reconocida por los economistas clásicos:

> ...La economía política clásica ha sostenido siempre, ya instintiva, ya conscientemente, que lo que caracterizaba el trabajo productivo, era dar *una plusvalía*...

Lo más propio de Marx es, pues, el descubrimiento de la apropiación de ella, o quizá más exactamente aún, del significado de esta apropiación.

Marx hace de Proudhon hasta befa, en *El capital* mismo y no sólo en la *Miseria de la Filosofía*; pero la verdad es que la sustancia o esencia de *El capital* podría cifrarse parodiando el apotegma proudhoniano de tan contrarias fortunas, "la propiedad es el robo": "el capital es el robo".

La exhibición acusatoria y condenatoria de los maleficios inhumanos del capitalismo iba, vimos, desde las frases incidentales, o los meros epítetos, hasta los pasajes que condensaban y decantaban la caracterización psicológica y moral del capital, culminante en la epopeya del capitalista, pasando por los grandes capítulos históricos; y todo ello va creando, sentimos, una atmósfera de pesadilla histórica y horror moral crecientemente espesa, al extremo de hacerse irrespirable, agónica. Bien quisiera que reviviésemos juntos ahora las impresiones causadas por tal exhibición, releyendo una cabal antología de pasajes, pero el espacio de tiempo de que dispongo para decir cuanto quisiera me fuerza a contenerme, proporcionadamente, en un par de ellos.

Y el primero no será ninguno de los numerosos pasajes, y tantos tan extensos, que detallan los bárbaros servicios del trabajo particularmente de niños y mujeres, denunciadas por aquellos inspectores del trabajo ingleses cuya concienzuda imparcialidad y franqueza vimos reconocida y apreciada por el propio Marx, que les debe tanta y tal parte de su información; sino el que reproduce el colmo, sin duda, de la propia justificación del capitalismo por uno de sus portavoces. Sin duda no se les ha olvidado cómo, después de haber Marx mostrado la forma en que el capitalismo engendra necesariamente su contrario extremo, el pauperismo, lo que parecía deber condenarlo definitivamente, hace referencia a un "monje veneciano y uno de los economistas señalados del siglo XVIII" y prosigue:

Pero si Ostés estaba profundamente contristado por esta fatalidad económica de la miseria, diez años despues un ministro anglicano, el reverendo J. Townsend, vino, aliviado y hasta alegre de corazon a glorificarla como la condición necesaria de la riqueza.

La obligación legal del trabajo, dice, "da demasiados cuidados, exige demasiada violencia, y hace demasiado ruido; el hambre es, por el contrario, no sólo una presión apacible, silenciosa e incesante, sino que, como móvil más natural del trabajo y la industria provoca también los esfuerzos más poderosos". Perpetuar el hambre del trabajo es, pues, el único artículo importante de su código del trabajo, pero, para ejecutarlo, añade, hasta dejar hacer al principio de la población, activo sobre todo entre los pobres. "Es una ley de la naturaleza, parece, que los pobres sean inferiores hasta cierto grado, a fin de que haya siempre hambres dispuestas a desempeñar las funciones más serviles, más sucias y más abyectas de la comunidad."

"El fondo de la felicidad humana ('the fund of human happiness') aumenta grandemente con ello, las gentes como se debe, unas delicadas ('the more delicate'), desembarazadas de tales tribulaciones, pueden seguir suavemente su vocación superior... Las leyes para el socorro de los pobres tienden a destruir la armonía y la belleza, el orden y la simetría del sistema que han establecido en el mundo Dios y la naturaleza."

Si no podemos releer la cita sin que siga pareciéndonos increíble, tampoco podemos menos de creer a la prueba documental de que llegar a semejante tranquilidad y hasta satisfacción de conciencia, no a pesar de, ni entre, sino justo por, los maleficios del capitalismo, vino a llevar a éste a la plenitud de la conciencia de sí que por esencia habría de serle peculiar.

El otro pasaje será el más apropiado de la mentada epopeya del capitalista.

Es como representante, como soporte comerciante de este movimiento, como el poseedor de dinero se vuelve capitalista. Su persona, o mejor su bolsillo, es el punto de partida del dinero y su punto de regreso. El contenido objetivo de la circulación dinero-mercancía-dinero, es decir, la plusvalía procreada por el valor, tal en su meta subjetiva, íntima. Sólo en tanto que la apropiación siempre creciente de la riqueza abstracta es el solo motivo determinante de sus operaciones, funciona como capitalista o, si así se quiere, como capital personificado, dotado de conciencia y voluntad. El valor de uso no debe, pues, considerarse jamás como la meta inmediata del capitalista, como tampoco la ganancia aislada, sino el movimiento incesante de la ganancia siempre renovada. Esta tendencia absoluta al enriquecimiento, esta caza apasionada del valor de cambio, le son comunes con el atesorador. Pero mientras que éste no es más que un capitalista maníaco, el capitalista es un atesorador racional. La vida

> eterna del valor que el atesorador cree asegurarse salvando al dinero de los peligros de la circulación, el capitalista, más hábil, lo logra lanzando siempre de nuevo en la circulación al dinero.

Si bien hubiera querido que reviviésemos juntos las impresiones causadas en nosotros anteriormente por los textos de que he podido releerles sólo los dos anteriores, es por parecerme más a propósito para fundar debidamente *in se* la definición del libro de Marx y el juicio de valor acerca de él a que he llegado, me atengo en este momento y deseo presentarles, a su asentimiento o disentimiento.

De Hegel es la sentencia famosa "*la historia universal*, cuyos acontecimientos. . . representa el "*Juicio final*", la historia juzga finalmente, o en definitiva, sus propios productos, los acontecimientos que van integrándola; o la historia va, al mismo tiempo que siendo, juzgándose a sí misma, condenándose a perdición eterna en pretérito aniquilando o salvándose en el futuro que ella misma llegará a ser. Pues, en este sentido, en el que he interpretado el de la sentencia, me parece poder decir que el libro de Marx es el juicio final del capitalismo que es el juicio moral acerca de él; y que este juicio que hace del libro un singularísimo libro de moral histórica, como debe llamárselo, es lo que ha hecho y seguirá haciendo de él el libro histórico-universal que ha llegado a ser y que no sería si fuese un libro de pura teoría económica o de historia *sine ira et studio*, el libro de un Ricardo más y ni siquiera de otro Tácito.

Y ahora es la cuestión cómo es esto, cómo llego a serlo, y qué significa, cabalmente, últimamente, qué tal sea. Por las extrañas que menté en lugar anterior y figuran, entre los aspectos e ingredientes no estrictamente económicos del libro, como los más importantes de ellos.

El subtítulo de *El capital*, *Crítica de la economía política*, y las primeras palabras del prólogo a la primera edición

> La obra de que entrego al público el primer volumen forma la confirmación de un escrito publicado en 1859, bajo el título de: *Crítica de la economía política*.

indican el orden de ideas en el que Marx incluye su obra. La economía criticada en la "clásica", que Marx conceptúa de específicamente "burguesa". La crítica consiste esencialmente en denunciar en tal economía una especie de falsa conciencia de ser del capitalismo: falsa en el sentido, no sólo de la falta de conformidad con la realidad capitalista, sino también, y más aún, del no ser plenamente, al menos, consciente, a su vez, de tal falta.

> Ricardo no se ocupa jamás de la razón de ser de la plusvalía. La trata como una cosa inherente a la producción capitalista, que para él es la forma natural de la producción social. Así, cuando habla de la productividad del trabajo, no pretende encontrar en ella la causa de la existencia de la plusvalía, sino solamente la causa que determina la magnitud de ésta. Su escuela, al contrario, ha proclamado altamente la fuerza productiva del trabajo como la razón de ser del provecho (leer plusvalía). Era ciertamente un progreso por respecto a los mercantilistas, que hacían derivar el excedente, del precio de los productos sobre los gastos, del intercambio, de la venta de las mercancías por encima de su valor. No obstante, esto era escamotear el problema y no resolverlo. De hecho, estos economistas burgueses sentían instintivamente que "había peligro grave y grave peligro", para hablar el lenguaje enfático de M. Guizot, en querer profundizar demasiado esta cuestión ardiente del origen de la plusvalía...

La crítica tiene un doble fundamento: histórico y doctrinal.

Históricamente, se funda en el conocimiento que ostenta Marx de la literatura económica anterior, hasta los días de la redacción del libro, continuamente en las notas puestas al pie del texto y más interminentemente en éste mismo. Es de una erudición formidable, por el volumen total y por aquello por lo que, únicamente, pudo alcanzarlo: la lectura de número de obras de los más varios formatos que se remontan a las primeras publicaciones del género económico en los tiempos modernos –a más de la utilización de alguna fuente suelta de los antiguos– y muchas de las cuales eran ignoradas ya de los contemporáneos de Marx, a juzgar por los casos en que éste lo atestigua o prueba así más o menos directamente. Tal erudición, le permite hacer repetidas rectificaciones a la historia recibida de la disciplina, entre ellas de injusticias cometidas por olvido o desconocimiento de antecedentes o influencias o por atribuciones erróneas, contra las que reivindica las verdaderas, y hasta trazar algún resumen de conjunto, no por conciso en el detalle poco instructivo. Pero la peculiaridad más notable de ella es el reiterado aducir todo antecedente de las propias ideas, que convence de no tratarse de una mera ostentación; pero sí leal a la honradez de la conciencia científica, ambiguo entre el riesgo de menoscabar la propia originalidad y el hacerle resaltar por contraste con todo aquello a pesar de lo cual se daría.

Doctrinalmente, se funda la crítica en el más importante de los supuestos filosófos del libro.

El libro entraña ante todo supuestos filosóficos que no son de buenas a primeras simplemente los del materialismo histórico. De buenas a primeras, la inicial teoría de la mercancía y el valor supone una ontología de las relaciones. No tanto una lógica de éstas, aunque les

impusiera a ustedes en su día el ejercicio de examinar las relaciones objeto de dicha teoría a las luces de la de las relaciones en la lógica actual.

Rememoremos recapitulando. Las relaciones, sin duda, algo, unos entes o entidades, unos existentes: es indudable que existen de alguna manera, en alguna forma o sentido. Que este sentido sea bien difícil de definir; o la forma o manera, de caracterizar, es lo que enseña la historia de la filosofía, en que desde Platón han concebido las relaciones como ideas, o cualidades o entes ideales, los filósofos que –no han logrado convencer de ello a los demás. Pues, Marx parece concebir, quizá no con conciencia plena de ello, las "formas" del valor, que son formas de relaciones, o relacionales o relaciones ellas mismas, un tanto a la manera de ideas platónicas o formas aristotélicas, como sugiere más decisivamente la relación a su vez, de reciprocidad o inversión entre algunas de ellas, que no es exactamente entre ellas mismas, o que equivaldría a una conversión de la una en la otra tan imposible como entre aquellas ideas o formas, sino que consiste en el paso de una misma mercancía de una forma a otra, como de la "forma relativa" a la "forma equivalente", y viceversa, permaneciendo las formas mismas como casilleros indeformables e incanjeables. En todo caso, ésta no es una interpretación actual sin fundamento, sino una sugerida por el propio texto tan explícitamente como en los términos que ilustran la crítica hecha de la Economía clásica con un caso antiguo y son buen ejemplo de la aplicación del método, con el que me ocuparé más adelante, a un caso concretísimo, singular.

> Las dos particularidades de la forma equivalente, examinadas en último lugar, se vuelven todavía más fáciles de asir, si nos remontamos al gran pensador que fue el primero en analizar la forma valor, así como tantas otras formas, sea del pensamiento, sea de la sociedad, sea de la naturaleza: hemos nombrado a Aristóteles.
>
> Ante todo, Aristóteles enuncia claramente que la forma dinero de la mercancía no es más que el aspecto desarrollado de la forma valor simple, es decir, de la expresión del valor de una mercancía en otra mercancía cualquiera, pues dice:
>
> "5 lechos = 1 casa..."
>
> "no difieren" de:
>
> "5 lechos = tanto a cuanto dinero."
>
> .....
>
> Ve, además, que la relación de valor que contiene esta expresión de valor supone, por su parte, que la casa se declara igual al lecho bajo el punto de vista de la cualidad, y que estos objetos, sensiblemente diversos, no podrían compararse entre sí como magnitudes conmensurables sin

esta igualdad de esencia, es decir, de "El cambio, dice, no puede tener lugar sin la igualdad, ni la igualdad sin la conmensurabilidad..." Pero aquí vacila y renuncia al análisis de la forma valor. "Es, añade, imposible en verdad... que cosas tan desiguales sean conmensurables entre sí, es decir de igual cualidad." La afirmación de su igualdad no puede ser más que contraria a la naturaleza de las cosas; "se recurre a ella solamente por necesidad práctica".

Así nos dice el propio Aristóteles donde viene a encallar su análisis en la insuficiencia de su concepto de valor; "¿qué es ése no sé qué de igual"; es decir, la sustancia común que representa del lecho la casa en la expresión del valor del primero? "Semejante cosa, dice Aristóteles, no puede en verdad existir." ¿Por qué? La casa se presenta frente al lecho algo igual, en tanto representa lo que hay de realmente igual en los dos. ¿Qué, pues? El trabajo humano.

Lo que impedía a Aristóteles leer en la forma valor de las mercancías, que todos los trabajos tienen aquí la expresión como trabajo humano indistinto y son por consiguiente iguales, es que la sociedad griega descansaba en el trabajo de los esclavos, y tenía por base natural la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo. El secreto de la expresión del valor, la igualdad y equivalencia de todos los trabajos, porque y en tanto son trabajo humano, no puede descifrarse más que cuando la idea de la igualdad humana ha adquirido ya la tenacidad de un prejuicio popular. Pero esto no tiene lugar más que en una sociedad donde la forma mercancía se ha vuelto la forma general de los productos de trabajo; donde, por consiguiente, la relación de los hombres entre sí como productores e intercambiadores de mercancías es la relación social dominante. Lo que muestra el genio de Aristóteles es el haber descubierto en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. El esclavo particular de la sociedad en que vivía es lo único que le impidió descubrir cuál era el contenido real de esta relación.

El fondo del fracaso de Aristóteles fue el mismo puesto de manifiesto en la economía burguesa por la crítica de Marx, y formulable, por referencia a las relaciones objeto de ella, en estos términos: las relaciones entre *cosas*, en *apariencia* son en *realidad* relaciones entre *personas*, entre seres humanos o relaciones propiamente sociales, y esto equivale a pensar y decir que si las relaciones entre cosas son relaciones *naturales* esenciales, eternas, *inmutables*, las relaciones sociales son *históricas* o de suyo *mudables*.

En todo caso, una cosa hay bien clara: la naturaleza no produce por un lado poseedores de dinero o de mercancías y por otro poseedores de sus propias fuerzas de trabajo pura y simplemente. Tal relación no tiene ningún fundamento natural, y, tampoco es una relación social común a todos los periodos de la historia. Es evidentemente el resultado de un desarrollo

> histórico preliminar, el producto de un gran número de revoluciones económicas, resultado de la destrucción de toda una serie de viejas formas de producción social.
>
> Lo mismo, las categorías económicas que hemos considerado en lo anterior llevan un sello histórico.

Y lo mismo puedo decir aún de las consideradas ulteriormente. Ahora si las relaciones fuesen naturales y no históricas, no habría posibilidad alguna de transformación esencial ni, menos, de extinción del capitalismo, que es lo que pensaban los economistas inspirados por sus intereses de clase burguesa, ni por vía de reforma, ni por vía de revolución, como lo piensa, no sólo posible, sino en trance de realización, Marx inspirado, a su vez, por los intereses de clase obrera –de conformidad con su propia concepción–, tal que se descubre cómo lo que parece ser ontología pura, o puramente teórica, o aséptica de toda impureza de intereses prácticos, no lo es –ni estaría conforme con su propia concepción.

En tal traducción de la apariencia "real" y "física" de las relaciones a la realidad social e histórica de ellos, hay un primer caso, arquetipo, no sólo de un proceder capital del método de Marx, sino de la fundamental concepción toda del materialismo histórico. La ceguera interesada de los economistas no es obra de una mayor malignidad peculiar de ellos: lo es de la relación general, esencial, entre las ideas, la conciencia, y la realidad material, es decir, la vida material de los hombres. Solamente, y no otra cosa, es

> . . . el ideólogo del capital, el economista político. . .

Aquellas muy instructivas páginas sobre la expresión "valor del trabajo" y las "expresiones irracionales" en general, finalizaban con este aparte:

> Por lo demás, pasa con la forma "valor y precio del trabajo" o "salario" con respecto a la relación social que encierra, a saber: el valor y el precio de la fuerza del trabajo, como con todas las formas fenomenales con respecto a su sustrato. Las primeras se reflejan espontánea, inmediatamente en el entendimiento, el segundo debe ser descubierto por la ciencia. La economía política clásica toca de cerca el verdadero estado de cosas sin formularlo jamás conscientemente. Y esto le será imposible mientras no se haya despojado de su vieja piel burguesa.

La concepción materialista de la historia no es propiamente *tema* de ningún lugar del libro; pero en una pluralidad de ellos aflora de tal

suerte, que denuncia su ser supuesto efectivamente fundamental del libro entero. De todos estos lugares confirmarán ustedes ahora que los que dicen más y mejor son los tempraneros del final del primer capítulo de la primera parte, "El carácter fetiche de la mercancía."

> El carácter de igualdad de los trabajos humanos contra la forma de valor de los productos del trabajo; la medida de los trabajos individuales por la duración cobra la forma de la magnitud de valor de los productos del trabajo; en fin, las relaciones de los productores, en las que se afirman los caracteres sociales de sus trabajos, cobran la forma de una relación social de los productos del trabajo. He aquí porque se convierten estos productos en mercancías, es decir, en cosas que caen y no caen bajo los sentidos, o cosas sociales. Así es como la impresión luminosa de un objeto en el nervio óptico no se presenta como una excitación subjetiva del nervio mismo, sino como la forma sensible de algo existente fuera del ojo. Hay que añadir que en el acto de la visión está la luz proyectada realmente por un objeto exterior sobre otro, el ojo: es una relación física entre cosas físicas. Pero la forma valor y la relación de valor de los productos del trabajo no tienen absolutamente nada que ver con su naturaleza física. Es sólo una relación social determinada de los hombres entre sí la que reviste aquí para ellos la forma fantástica de una relación de las cosas entre sí. Para encontrar una analogía a este fenómeno, hay que buscar en la región nebulosa del mundo religioso. En éste los productos del cerebro humano tienen el aspecto de seres independientes, dotados de cuerpos particulares en comunicación con los hombres y entre sí.
>
> Lo mismo pasa con los productos de la mano del hombre en el mundo mercantil. Es lo que puede llamarse el fetichismo anejo a los productos del trabajo, desde que se presentan como mercancías, fetichismo inseparable de este modo de producción.

Pero que Marx no se quedó en una mera analogía con el solo mundo religioso, sino que ahondó hasta una relación esencial al mundo humano todo en su historicidad, nos lo enseñó aquel otro pasaje, poco posterior.

> El mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real. Una sociedad donde el producto del trabajo toma, en general la forma de mercancía, y donde, por consiguiente, la relación más general entre los productores consiste en comprar los valores de sus productos, y bajo esta envoltura cosas, en comparar unos a otros sus trabajos privados a título de trabajo humano igual, tal sociedad encuentra en el cristianismo con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en los tipos burgueses, protestantismo, deísmo, etc., el complemento religioso más conveniente. En los modos de producción de la vieja Asia, de la antigüedad en general, la transformación del producto en mercancía no desempeña más que un papel subalterno,

> que sin embargo adquiere más importancia a medida que las comunidades se acercan a su disolución. Pueblos mercantiles propiamente dichos no existen más que en los intervalos del mundo antiguo, a la manera de los dioses de Epicuro, o como los judíos en los foros de la sociedad polonesa. Esos viejos organismos sociales son, bajo el aspecto de la producción, infinitamente más simples y más transparentes que la sociedad burguesa; pero tienen por base la falta de madurez del hombre individual –al que la historia no le ha cortado aún, por decirlo así, el cordón umbilical que le une a la comunidad natural de una tribu primitiva– o condiciones de despotismo y esclavitud. El grado inferior de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo que los caracteriza, y que por ende impregna todo el círculo de la vida material, la estrechez de las relaciones de los hombres, sea entre sí, sea con la naturaleza, se refleja idealmente en las viejas religiones naturales. En general, el reflejo religioso del mundo real no podrá desaparecer más que cuando las condiciones del trabajo y de la vida práctica representen al hombre relaciones transparentes y racionales con sus semejantes y con la naturaleza. La vida social, cuya base forman la producción material y las relaciones que implica ésta, no se destrabará esta nube mística que le vela la cara más que el día que se manifieste en ella la obra de hombres libremente asociados, actuando conscientemente y dueños de su propio movimiento social. Pero esto exige en la sociedad un conjunto de condiciones de existencia material que no pueden ser ellas mismas más que el producto de un largo y doloroso desenvolvimiento.

Esta filosofía de la historia, que tal es, está sustentada por una muy determinada idea del hombre, o una antropología filosófica, esencialista o ahistoricista; que es *in nuce*, la del hombre como trabajador y la del trabajo como transformador de la materia y como "entelequia" del hombre, que debe valorarse positivamente, contra la secular valoración como pena, en el doble sentido de castigo y dolor:

> ... el trabajo, independientemente de toda forma de sociedad, es la condición indispensable en la existencia del hombre, una necesidad eterna...
>
> El hombre no puede proceder de otra manera que la naturaleza misma, es decir, no hace más que cambiar la forma de las materias... obra de simple transformación...
>
> ...*A. Smith*... presiente, es verdad, que ningún trabajo es más que un *gasto de fuerza humana de trabajo*, en cuanto representado en el valor de la mercancía; pero entiende este gasto exclusivamente como abnegación, como sacrificio de reposo, libertad y dicha, y no al mismo tiempo como afirmación normal de la vida...

A la pura concepción del materialismo histórico corresponde, pues, la porción dialéctica del método del libro. Digo "porción dialéctica", porque el análisis del libro nos hizo reconocer que su método no es

pura y simplemente dialéctico. El propio Marx dice en la carta que dirigió "al ciudadano Mauricio La Chatre" cuando éste le participó la "idea de publicar la traducción de *Das Kapital* en entregas periódicas".

> . . . El método de análisis que he empleado y que no se había aplicado aún a los temas económicos, hace bastante ardua la lectura de los primeros capítulos. . .

Marx debe de entender por "análisis" el análisis dialéctico que es ya el de esos primeros capítulos y consiste en una conjugación del método analítico –abstractivo propio de teorías como la economía y del método dialéctico aprendido en Hegel– que no fue el primero en filosofar con él por Marx –que tampoco fue el primero en aplicarlo a los temas económicos sino en grande, ya que en pequeño él mismo reconoce haberle precedido Engels en su artículo de "Crítica de la economía política". El análisis abstractivo distingue aspectos o ingredientes en los fenómenos o hechos concretos y complejos, para empezar por examinar separadamente uno de ellos, e ir luego examinando sus complicaciones sucesivas con los restantes. La dialéctica discierne las contradicciones implicadas en los hechos o fenómenos analizados y determinados del paso de unos a otros– desde los primeros: contradicciones de las formas del valor, y sucesivamente, por ejemplos más expresos, del medio de circulación, del de pago, de la fórmula del capital. . . Ya en Hegel, primordialmente en la *Ciencia de la Lógica*, los conceptos de los pasos del método, "negación" y "negación de la negación", encubren, en su formalismo, una considerable heterogeneidad de operaciones lógicas en los pasos mismos. Cosa análoga pudiera ser con el concepto de "contradicción" en nuestro libro: encubrir en su formalismo, igualmente, una heterogeneidad de relaciones entre los fenómenos o hechos conceptuados de contradictorios. Y en ello puede estar la clave de la génesis de las apariencias o formas fenomenales.

Como los fenómenos o hechos económicos son históricos, tanto la complicación sucesiva de ellos cuanto los pasos de unos a otros por las contradicciones del anterior en cada paso son históricos; y en la medida en que las relaciones entre los conceptos de los distintos hechos o fenómenos, entre éstos las contradicciones, se corresponden con el movimiento mismo de la historia, la correspondencia viene a dar razón al racionalismo histórico de Hegel, –desde los primeros: contradicciones de las formas del valor, y sucesivamente, por ejemplos

más expresos, del medio de circulación, del de pago, de la fórmula del capital...

Las partes más históricas del libro lo son en el sentido corriente, sin nada realmente de particular en la manera ni de documentar ni de narrar.

Ejemplo magistral de análisis pareció el capítulo "Capital constante y capital variable", dedicado a discriminar la decisiva participación respectiva del trabajo –total o exclusiva– y de los demás factores de la producción –nula– en la generación de la plusvalía; y un capítulo como "Maquinismo y gran industria", buena muestra del entreveramiento de temas y métodos a lo largo de sus secciones: I, "Desarrollo de las máquinas y de la producción mecánica", de historia pura y teoría –de la tecnología–; II, "Valor trasmitido por la máquina al producto", de teoría económica; III, "Reacción inmediata de la industria mecánica sobre el trabajador", a] "Apropiación de las fuerzas de trabajo suplementarias. Trabajo de las mujeres y los niños", de historia moral, como puede llamársela, para indicar que la historia de los hechos avanza toda transida del enjuiciamiento moral de éstos, b] "Prolongación de la jornada de trabajo", de teoría económica, c] "Intensificación del trabajo", de teoría económica e historia pura; IV, "La fábrica", de lo que puede llamarse fenomenología y crítica moral del capitalismo con su etopeya del "Amo", complemento de la recordada anteriormente del capitalista; V, "Lucha entre el trabajador y la máquina", de historia pura y moral y teoría económica; VI, "Teoría de la compensación", de exposición y crítica de teoría económica ajena; etc.

Ni en el texto mismo, ni siquiera en las notas, del libro hay más que referencias incidentales al método, pero algunas son particularmente ilustrativas. La siguiente enuncia la esencia del análisis en un caso determinado y transita de él a la antropología y la historia.

> El proceso de trabajo tal como acabamos de analizarlo en estos momentos simples y abstractos –la actividad que tiene por meta la producción de valores de uso, la apropiación de los objetos exteriores a las necesidades–

–y les recuerdo que "momentos" reproduce el término alemán, que no tiene sentido temporal, sino mecánico, físico–

> es la condición general de los intercambios materiales entre el hombre y la naturaleza, una necesidad física de la vida humana, independiente por ello mismo de todas sus formas sociales, o mejor, igualmente común a todas. No teníamos, pues, menester de considerar las relaciones de trabajador con trabajador. El hombre y su trabajo, por un lado, la naturaleza y sus materias, por otro, nos bastaban. Como no se adivina por el grano del trigo

> quién lo cultivo, tampoco cabría conjeturar, por los datos del trabajo útil, las condiciones sociales en las que se lleva a cabo. ¿Se ejecutó bajo el látigo brutal del vigilante de esclavos o ante los ojos inquietos del capitalista?; ¿nos las habemos con Cincinato labrando su pedazo de tierra o con el salvaje que abate de una pedrada la pieza de caza? Nada nos lo indica.

Este otro, en cambio, para de un salto desde la crítica mordaz –de la "teoría de la 'abstinencia' "– de un apotegma fundamental de la dialéctica.

> ... Los economistas vulgares no hacen jamás la simple reflexión de que toda acción humana puede mirarse como una "abstención" de la contraria. Comer es abstenerse de ayunar; andar, abstenerse de mantenerse en reposo; trabajar, abstenerse de no hacer nada; no hacer nada, abstenerse de trabajar, etc. Esos señores harían bien en estudiar de una buena vez la proposición de Spinoza: *Determinatio est negatio*.

El método dialéctico que no es más que el reconocimiento y utilización de la dialéctica misma inherente a la historia y la concepción materialista de ésta, que tampoco es más que el reconocimiento de la determinación por la vida material del resto de la cultura humana, implican la necesidad del capitalismo dentro de la necesidad de la historia entera, pero tal necesidad ni inhibe el enjuiciamiento y la condenación morales del capitalismo, ni explica expresamente –y está por ver si podría explicarla– la moral misma desde la que se le enjuicia y condena por contrario a ella, que es la de la tradición judeo-cristina, humanista y filantrópica de Occidente.

> El modo de producción capitalista se presenta, pues, como necesidad histórica para transformar el trabajo aislado en trabajo social; pero, entre las manos del capital, esta socialización del trabajo no aumenta las fuerzas productivas de él más que para explotarla con más provecho.
>
> La división del trabajo en su forma capitalista –y sobre las bases históricas dadas, no podrá revestir ninguna otra forma– no es más que un método particular de producir plusvalía relativa, o de acrecentar a expensas del trabajador el rendimiento del capital, lo que se llama *Riqueza nacional (Wealth of Nations)*. A expensas del trabajador desarrolla la fuerza colectiva del trabajo para el capitalista. Crea circunstancias nuevas que aseguran la dominación del capital sobre el trabajo. Se presenta pues, tanto como un progreso histórico, una fase necesaria en la formación económica de la sociedad, cuanto como un medio civilizado y refinado de explotación.

Con ello acaba de alcanzar la crítica de Marx toda su amplitud, resultado del cruce de dos dimensiones: crítica de la ciencia económica

clásica y del régimen económico capitalista, cada una bajo el doble punto de vista de una crítica económica y una crítica moral, que, esta moral, se resumirá, para la ciencia en servilismo e hipocresía, para el régimen, en avidez y crueldad. Con lo mismo alcanza lo cabal de su posible sentido o la sentencia de la historia universal y el juicio final: el sentido moral de este mismo.

La expresión de la indignación, de la repulsión moral de Marx ante y contra las atrocidades de la historia del capitalismo está tan ligada a su estilo, sobre el que sería injusto no decir lo que a decir voy enseguida, que no me fijaré en ella aparte; pero aquí debo insistir en lo que indiqué acerca de la moral misma desde la que enjuicia y condena Marx al capitalismo. La identificación de ella con la de la susodicha tradición, no me parece que pueda ni siquiera discutirse: salta a la vista; pero el análisis de los términos que dan expresión a la indignación y repulsión morales, haría patente vigencia en Marx de las virtudes y vicios, los valores y contra-valores de la repetida tradición: la profunda maldad de la codicia y el egoísmo sacrificadores de los miserables, la íntima piedad, compasión, por éstos, el impulso de beneficencia, hasta de caridad hacia ellos; siendo todo ello así aun cuando no se diese en la personalidad misma de Marx como lo más característico de ella o lo dominante en ella. La cuestión es lo otro: la posibilidad de explicar tal moral por la concepción misma de Marx. Que Marx mismo no la haya hecho, explicado así, no es para extrañar: los más grandes filósofos han solido dejar, no ya de fundamentar, pero de explicitar y ver, precisamente sus conceptos, principios, posiciones fundamentales, sus "supuestos" –objeto predilecto de la crítica con que discípulos y continuadores, afirmando la propia personalidad frente a la de los maestros y antecesores, empujan hacia adelante la historia de la filosofía. Que *pueda* explicarse así, es para discutirlo: porque habría que explicar histórico-materialmente, es decir, histórico-económicamente, no ya la repetida tradición, lo que entra sin duda en la explicación histórica-materialista de la ideología en general, en Marx mismo y en sus secuaces sino la pertenencia de Marx a ella, a tal tradición, y al hacer desde ella el proceso moral de la historia material que la explicaría...

En todo caso, el enjuiciamiento y la condenación morales del capitalismo está maravillosamente servido, en ocasiones por la condición no económica; en la especie, literaria, de Marx; y constantemente por el estilo, corrientemente polémico, beligerante o belicoso, entre los quicios del humor irónico y el sarcástico, que alivia la gravedad de la exposición teórica o la narración histórica con sus cifras, fórmulas y estadísticas, hasta hacer al lector sonreír o reír –cuando no le saca de

ellos la indignación, la repulsión, que se comunica irreprimiblemente al lector, haciéndole hasta trepidar.

La condición ni económica ni literaria de Marx se atestigua en las referencias histórico-culturales, sino por lo numerosas, sí por lo raro de algunas y lo distante de los dominios de unas y otras. La literaria, en referencias tampoco numerosas, y que versan las más sobre grandes autores –Shakespeare, Cervantes, Goethe, Balzac...–, pero que acreditan un conocimiento muy detallado, por ende forzosamente muy familiar, de ellos. No es precisamente así con todas las referencias al *Quijote*, de las que el alcance general de la siguiente se debe al hacerla para ilustrar nada menos que el universal del materialismo histórico, insinuando una interpretación histórico-materialista del propio *Quijote*:

> Aprovecho esta ocasión para decir unas palabras de una objeción que me ha hecho un periódico alemán-americano... Según él, mi opinión de que el modo determinado de producción y las relaciones sociales que manan de él, en una palabra, de que la estructura económica de la sociedad es la base real sobre la que se eleva luego el edificio jurídico y político, de tal suerte que el modo de producción de la vida material domina en general el desenvolvimiento de la vida social, política e intelectual; según él, esta opinión es justa para el mundo moderno, dominado por los intereses materiales, pero no para la edad media, en que reinaba el catolicismo, ni para Atenas y Roma, donde reinaba la política. Ante todo, es extraño que agrade a ciertas gentes suponer que alguien ignora esta maneras de hablar envejecidas y desgastadas sobre la edad media y la antigüedad. Lo que es claro, es que ni la primera podría vivir del catolicismo, ni la segunda de la política. Las condiciones económicas de entonces explican, al contrario, por qué allí el catolicismo y aquí la política desempeñaban el papel principal. El menor conocimiento de la historia de la república romana, por ejemplo, hace ver que, el secreto de esta historia es la historia de la propiedad territorial. Por otro lado, nadie ignora que Don Quijote tuvo motivos para arrepentirse de haber creído que la caballería andante era compatible con todas las formas económicas de la sociedad.

Con estas palabras replicó Marx también por adelantado a la repetición de la objeción o a ideas afines a ella de éstas muy posteriores, así por Scheler, o a la idea que les expuse de la insuficiencia de toda explicación de la historia por un solo factor de ella, sea el que sea, el de las ideas o el de la vida material, y la sola suficiencia de una filosofía de la historia de una pluralidad de factores, con la caracterización de las distintas épocas por el predominio respectivo de uno u otro.

En cambio, una referencia como la siguiente, para ilustrar donosamente la tergiversación de las relaciones sociales en naturales por los economistas:

> Quién no se acuerda aquí del buen Dogberry y de la lección que da al velador de noche Seacoal: "Ser un hombre de buena figura es un don de las circunstancias, pero saber leer y escribir, esto nos viene de naturaleza..." (Shakespeare).

en referencia a un paso bien determinado de *Mucho ruido para nada*.

Pero tales referencias no son lo único, ni lo más propiamente literario en Marx: lo es el estilo, obra de una verdadera *Einstellung*, intención o voluntad del escritor, denunciada por una frecuencia tan apretada de los efectos, que hace irreprimible la impresión de no perder Marx coyuntura alguna de cansarlos. La abundancia es, pues, tamaña, que se siente muy auténticamente el proverbial embarazo ante la elección de ejemplos.

Pero, en fin, sean los siguientes, elegidos a medias al azar.

Del brote y desarrollo de la expresión figurada en medio de la ideación expresada propiamente:

> Este círculo empieza y acaba con la forma mercancía. En el punto de partida, se anuda a un producto que no es valor de uso para su poseedor, en el punto de llegada a otro producto que le sirve de valor de uso. Advirtamos aún que el dinero también desempeña aquí un doble papel. En la primera metamorfosis, se plantea enfrente de la mercancía, como la figura de su valor que posee en otra parte, en el bolsillo ajeno; una realidad dura y sonante. Desde que la mercancía se cambia en crisálida de dinero, el dinero deja de ser un cristal sólido. Ya no es más que la forma transitoria de la mercancía, en forma equivalente, que debe desvanecerse y convertirse en valor de uso.

Y deben ustedes descontar que la traducción por *dinero* de *argent* hace perder a este término la ambigüedad por la que significa también plata, y a la "crisálida de dinero" la refulgencia de la "crisálida de plata".

De la animación de la idea por la imagen:

> El sistema de las máquinas —utensilios automáticos que reciben el movimiento por trasmisión de un autómata central—, es la forma más desarrollada del maquinismo productivo. La máquina aislada se ha reemplazado por un monstruo mecánico que llena con su gigantesca corpulencia edificios enteros; su fuerza demoniaca, disimulada al pronto por el cadencioso y solemne movimiento de sus enormes miembros, estalla en la danza febril y vertiginosa de sus innumerables órganos de operación.

Un tanto a la inversa, de la generalización y ahondamiento del hecho por el aforismo:

> Hasta la composición del trabajador colectivo por individuos de los dos sexos y de toda edad, esta fuente de corrupción y esclavitud bajo el reinado del capitalismo, lleva en sí los gérmenes de una nueva evolución social. En la historia como en la naturaleza, la podredumbre es el laboratorio de la vida.

Del humor, igualmente del negro adscrito a la crítica de los economistas y el proceso moral del capitalismo, saben ustedes que es imposible la siempre embarazosa elección, con todo, ¿no darían al desconocedor de Marx atisbo de él, sobre algún pasaje de los citados hasta ahora, el par siguiente?

> En los anales de la historia real es la conquista, el sometimiento, la rapiña a mano armada, el reinado de la fuerza bruta, lo que ha ganado siempre. En los manuales beatos de la economía política, es el idilio, por el contrario, lo que ha reinado en todo tiempo. A lo que dicen no hubo jamás, salvo el año corriente, más medios de enriquecimiento que el trabajo y el derecho. De hecho, los métodos de la acumulación primitiva son todo lo que se quiera menos materia de idilio.
>
> Verdad es que el trabajador hace su consumo individual para su propia satisfacción y no para la del capitalista. Pero a las bestias de carga también les gusta comer, ¿y quién ha pretendido jamás que su alimentación no sea por ello asunto del granjero? El capitalista no tiene necesidad de velar en este punto: puede fiarse bravamente a los instintos de conservación y propagación del trabajador libre.

Pero qué lástima no poder ya volver a regocijarnos acremente con el espolvoreo por todo el libro de las menciones o alusiones bíblicas.

Sí, para responder, finalmente, a la segunda parte de la pregunta inicial, acerca de la que sea este primer libro de *El capital* en la historia, tratamos de hacer un balance histórico de "lo vivo y lo muerto" en el libro, nos encontramos, ante todo, con una situación que parece altamente paradójica. Por una parte, ustedes me han dicho que la gran aportación de *El capital* según Marx mismo, doctrina de la plusvalía como concepto clave de la esencia del capitalismo, no lo hallan, ni simplemente mencionado, en el más voluminoso de los tratados de economía que estudian, por lo que cabría conjeturarlo desaparecido de la disciplina; pero, por otra parte, el libro no sólo no ha desaparecido de la historia, sino que es *el libro*, la Biblia –aunque esta expresión sea originalmente en plural–, de medio mundo –y la anti-Biblia del

otro medio. Cierto que parece no haberse recordado con notoria anticipación que este año *iba a ser* el de su centenario, sino más bien tardíamente que lo *era*; pero, ¿no se habrá debido a ser tan actual, a estar tan presente como para expresamente advertirlo y advertir su data? Las conmemoraciones centenarias se imponen con lo digno de rememoración menesteroso de ella.

De todos modos, semejante explicación no puede serlo de la susodicha ausencia en la literatura dialéctica de la economía. De ella podría serlo, cuanto la refutación o la superación de la doctrina de la plusvalía hasta el punto de ser ya omisible la mención de ella, tanto un caso más del comportamiento de la economía burguesa puesto en evidencia por Marx. Pero dejando el dudoso punto, por no ser de mi competencia el decidirlo, me parece plausible una inferencia: no a su teoría económica debería el libro su presencia en el presente de la historia, y si no a ella, ¿a qué? ¿a qué, sino a sus otros ingredientes y aspectos? –que serían, en efecto, los que lo localizarían en la historia de las ideas, que es la historia donde se localizan los libros de ideas, de la suerte que paso a exponer con la mayor concisión posible, la que me fuerza el espacio de tiempo disponible aún, pero hará injusticia al volumen, complejidad e importancia del asunto.

Por 1923 asentaba mi maestro Ortega, justo en el momento en que vine a ser su discípulo que el tema de nuestro tiempo era –diré, en vez de "es"– el reemplazo de la razón pura por la razón vital. Por mi parte diré ahora que el tema de los tiempos modernos, del Renacimiento inclusive al Romanticismo, exclusive, sería el de la determinación de la realidad por la razón –o el racionalismo, de la razón pura; y que el tema de nuestro tiempo es la determinación de la razón por lo irracional– o el irracionalismo, relativamente a la razón pura. Pasemos, efectivamente, revista, sumarísima, a las ideas o concepciones más características de nuestro tiempo, por aquello por lo que, y únicamente por lo que, pueden ser tales en toda la fuerza del término: la conjugación de la novedad y de la influencia. El darwinismo: el irracionalismo *biológico*: la determinación de la razón, diferencia específica del hombre, por la evolución de la vida desde la materia hasta el animal racional. El freudismo: el irracionalismo *psicológico*: la determinación de la misma razón por la represión y sublimación de los impulsos de la libídine y la muerte. Y el marxismo: el irracionalismo *sociológico* e *historicista*: la determinación de la vida material de los hombres en sociedad histórica. Estas tres grandes concepciones y movimientos de ideas, y mucho más que de solas ideas, comulgan entre sí, y aún con otros, ya coincidentes con ellos ampliamente –como el voluntarismo de Nietzsche–, ya hasta extremamente opuesta a ellos en

todo lo demás –como el existencialismo de Kierkegaard–, en mostrar por el revés el tapiz de la cultura humana, mostrado tradicionalmente sólo por el derecho de las buenas y excelsas obras de la razón: ésta, determinada por la vida infrahumana con su lucha por ella misma; por los complejos inmorales del inconsciente, por la lucha de clases –por la decadencia de la voluntad del cristianismo universalizado, universal, católico, que en este sentido es también, si no ante todo, el protestante. Los autores de tales concepciones son los grandes delatores de nuestro tiempo, los delatores de los grandes abismos moral, y cultural, humanamente escabrosos, intimidantes, recubiertos superficialmente por las coruscantes y ofuscantes apariencias de la civilización moderna y contemporánea: la despiadada, desalmada lucha por la vida; la libidinosidad infantil; la lucha de clases y el robo de la plusvalía; el resentimiento de los peores; la masificación del hombre, individuado por su relación, única, con Dios. En la historia de la cultura menos que en otro lugar alguno, no es, todo lo que reluce oro. Algunos de estos autores se reconocen o son deudores, continuadores, colaboradores de otros. De Darwin, todos los demás menos Kierkegaard.

> En su obra, que ha hecho época, sobre el origen de las especies, Darwin hace esta observación a propósito de los órganos naturales de las plantas y los animales: "Mientras que un solo y mismo órgano debe llevar a cabo diferentes trabajos, no es raro que se modifique. La razón quizá es que la naturaleza se cuida menos en este caso de impedir toda pequeña desviación de la forma primitiva que si el órgano tuviese una función única. Así es como, por ejemplo, los cuchillos destinados a cortar toda suerte de cosas pueden, sin inconveniente, tener una forma común, mientras que un auténtico destinado a un solo uso debe poseer para cualquier otro uso una forma del todo distinta."

Marx autoriza con esta cita su exposición de la diferenciación y especialización de los instrumentos de trabajo que caracterizan la manufactura –y la nota, pues de una se trata, puede servir de ejemplo de lo dicho anteriormente acerca de la mención de antecedentes. Algunos de los mismos autores, discrepan o están hasta en oposición en puntos nada insignificantes, como Marx y Nietzsche. Kierkegaard se puso por anticipado en la mentada oposición extrema a todos los demás –por lo que en ella debe reconocerse el problema radical entrañado por el tema de nuestro tiempo: el del antagonismo todavía entre el inmanentismo arreligioso y la trascendencia religiosa. Pero lo que todos ellos tienen de común me ha parecido razón suficiente para hablar de la "nueva política" de nuestro tiempo, de la gran sofística de la época contemporánea, si es que la gran sofística griega fue el movimiento

que, mostrando por el revés el tapiz que sólo por el derecho mostraban los filósofos, concitó a éstos contra los sofistas hasta hacer asumir a este nombre su secular sentido despectivo. En el apuntado sofisticar o no, las grandes concepciones a que vengo refiriéndome son las únicas verdaderas, radicalmente nuevas en la historia contemporánea de las ideas, de la que los demás se reducen, en filosofía, a "neísmos" de las filosofías clásicas, espiritualistas, idealistas, positivistas, sin la grandeza de las clásicas, por castración de su audacia, y en la ciencia de la naturaleza física, con todo y la relatividad, y los cuantos, y la indeterminación, y en la técnica, hasta con la cibernética, a la extensión, ahondamiento, depuración, refinamiento de las modernas, sin rectificación alguna, antes obstinación grandiosa, ésta sí, en la concepción y el ideal cifrado para un futuro aún hoy ilimitado desde el festejo del *Discurso del método* cuya primera parte está citada en nota por el propio Marx:

> ... En lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, el agua, el aire, los astros, los ciclos y todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos de la misma manera en todos los usos para los que son propios, y así hacernos como dueños y señores de la naturaleza. Lo que no es de desear solamente para la invención de una infinidad de artificios que harían que se gozase, sin fatiga algunos de los frutos de la tierra y de todas las cosas útiles que en ella se encuentran, sino principalmente también para la conservación de la salud, la cual es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida; pues hasta el espíritu depende tanto del temperamento y de los órganos del cuerpo, que si es posible encontrar algún medio que haga al común de los hombres más sensatos y más hábiles de lo que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina donde debe buscársele. Verdad es que la que está ahora en uso contiene pocas cosas cuya utilidad sea tan notable; pero, sin que tenga intención alguna de menospreciarlo, estoy seguro de que no hay nadie, incluso entre los que hacen profesión de ella, que no confiese que todo lo que se sabe de ella es casi nada en comparación de lo que en ella queda por saber, y que se podría quedar exento de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, y hasta quizá también del debilitamiento de la vejez, si se tuviese asaz conocimiento de sus causas y de todos los remedios de que nos ha provisto la naturaleza.

En las ciencias de la viviente y las humanas tienen su lugar precisamente las grandes concepciones a que vengo refiriéndome.

Pero entre ellos hay, en la marxista una singularidad distintiva y decisiva. La concepción del racionalismo moderno era esencial y radicalmente optimista: fuese la razón humana participante de la divina, o hasta idéntica con ésta, o razón puramente humana, la conjunción de su poder de determinación de la realidad y su propia superioridad independiente relativamente a todo lo "infrarracional", hacía de la determinación de la realidad por ella la de una historia en progreso indefinido. Las contemporáneas concepciones irracionalistas no pueden menos de ser por esencia radicalmente pesimistas: Darwin hace una final profesión de fe progresista, pero tan tímida, tan vergonzante casi, sin duda por más convencional o de conveniencias que sentida; Nietzsche se exalta zaratústricamente con el *mito* del superhombre, pero en la realidad presente padece hasta la locura; Freud, que habría empezado con la sola libídine, acabó emparejándole el impulso de muerte; y Kierkegaard no parece hacerse ilusiones acerca del ser cristiano que se tortura por definir. El solo bajar a la razón de la exenta altura motivante del optimismo, resulta por fuerza una operación pesimista. Pero el materialismo histórico es una concepción progresista, optimista, de la historia, con su marcha necesaria hacia, *hasta* la etapa final de comunismo. Este optimismo final está presente justo en el final de este primer libro de *El capital*: en el penúltimo capítulo de todo él, que es el verdaderamente final, en el sentido de tener el último un carácter de apéndice, y en el de su título, "Tendencia histórica de la acumulación capitalista". Debiera citarlo entero, si no lo hiciese imposible el espacio de tiempo y, más aún, superfluo lo reciente del examen de él. Pero ni por esto último quiero dejar de citar los dos últimos apartes.

> La apropiación capitalista, conforme al modo de producción capitalista, constituye la primera negación de esta propiedad privada que no es más que el corolario del trabajo independiente e individual. Pero la producción capitalista engendra ella misma su propia negación con la fatalidad que preside a las metamorfosis de la naturaleza. Es la negación de la negación. Restablece, no la propiedad privada del trabajador, sino su propiedad individual fundada en las adquisiciones de la era capitalista en la cooperación y la posesión común de todos los medios de producción, comprendido el suelo.
>
> Para transformar la propiedad privada y fragmentada, objeto del trabajo individual, en propiedad capitalista, hicieron falta, naturalmente, más tiempo, esfuerzos y pesares que los que exigirá la metamorfosis en propiedad social esta propiedad capitalista que de hecho descansa ya en un modo de producción colectivo. Allí se trataba de la expropiación de la

> masa por algunos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de algunos usurpadores por la masa.

Y en nota, una cita del *Manifiesto del partido comunista*.

Y es realmente digno de nota que en este primer libro de *El capital* siga Marx haciéndose de la etapa final del comunismo y de la historia la misma idea, quizá mejor, la misma imagen que se había hecho cuando pensó por primera vez la concepción materialista de la historia en reacción a la filosofía de Feuerbach. Entonces "comunismo" le significaba una organización social en que volverían a ser comunes a todos los individuos todas las ocupaciones especialistas y distribuidas entre ellos por la división del trabajo, origen, pues, de la historia universal de los maleficios; ahora:

> ... Está fuera de duda que tales fermentos de transformación, cuyo término final es la supresión de la antigua división del trabajo, se encuentran en contradicción flagrante con el modo capitalista de la industria y el medio económico en que coloca al obrero. Pero la única vía real por la que un modo de producción y la organización social que le corresponde marchan a su disolución y su metamorfosis es el desarrolo histórico de sus antagonismos inmanentes.

Inconsecuentemente o no con su fundamento materialista, pero consecuente sin "no" con su inspiración moral, es este generoso utopismo –pese a la distinción del socialismo científico respecto del utópico– es el dualismo de este nuevo evangelio, o buena nueva doble, de reducción de los miserables, el gigantesco motivo de su potencia de congregación de los proletarios y la auténtica razón de su seducción moral para las conciencias de buena fe desazonadas, cuando no angustiadas, por la "justicia social".

Y bien puede esta razón ser, a una, el motivo de que, con los propios marxistas, tantos no estrictamente marxistas piensen reconocerle, y hasta deber hacerlo, al materialismo histórico una primacía de fundamentalidad entre las grandes concepciones de nuestro tiempo: así, quienes, reconociendo en la "razón económica" la entrañable de nuestro tiempo, quisieran hacer la "crítica" de ella, emulando, y completando la kantiana; crítica que si ha de ser realmente como ésta, presupone que la razón económica sea tan pura y *a priori*; o contenga un puro *a priori*, como las pura y práctica de Kant: algo equiparable a las instituciones del espacio, y el tiempo a las categorías y/o las ideas de alma, mundo y Dios, fuese usado para constituir fenómenos y/o noúmenos, o para regular la constitución de los primeros. Marx mismo sugiere la constitución de los noúmenos por lo económico con

la superestructuración de la ideología por la infraestructura económica, pero ¿cuál sería el ingrediente auténticamente apriorístico de lo económico usado para constituir los noúmenos de la ideología? En ningún caso un a priori racional, si la razón misma es a posteriori de lo económico... Una afinidad más profunda podría haber entre las finalidades de kantismo y marxismo, pasando por las del hegelianismo: liberar de la pura en pro de la práctica; liberar del idealismo en pro del liberar de la enajenación, de la deshumanización materialista, precisamente, al proletario y *al capitalista* por el capitalismo.

Pero la finalidad y el final de la concepción marxista parecen lo más problemático de toda ella. Uno de los tópicos en las críticas hechas al marxismo es el de los aciertos y desaciertos de Marx en sus previsiones, predicciones o profecías históricas, de las que se le lleva una verdadera contabilidad por partida doble. Marx no es sino un caso de un fenómeno histórico muy general: el del profetismo histórico. Hace lustros se le ocurrió a *Cuadernos Americanos* hacer una encuesta sobre el "pronóstico histórico", una encuesta a doble nivel, por decirlo así: Pidió a algunos intelectuales que indagaran en qué proporciones se habían cumplido y dejado de cumplir, y por qué, las predicciones hechas por intelectuales caracterizadas por hacerlas: Marx, Nietzsche... Yo hice el inventario de las profecías de Ortega y de su cumplimiento e incumplimiento, y mi conclusión fue que Ortega había acertado en profetizar lo que le repugnaba o temía —la rebelión de las masas— y desacertado en profetizar lo que le atraía y quería —el sentido deportivo y festival de la vida—; aunque no con tanta consistencia que más fundada conclusión no fuese la de que tantos aciertos como desaciertos indicaban un acertar por casualidad, o que la historia, como la vida, es impredecible en razón directa de la distancia de lo previsto en el futuro, pero tampoco sin que dejara de motrarse que el cumplimiento de las profecías depende del grado en que son de hecho, dependientes a su vez de la voluntad del profeta, o/y de aquellos a quienes éste convence de las profecías, haciendo de ellas un mito para la acción colectiva histórica. Así, las de Marx no se habrían cumplido en el grado en que han podido frustarlas los antimarxistas de todas las observancias, o de todos los intereses, como en economía los economistas; y se habrían cumplido, y podrían cumplirse aún, en el grado en que han querido y podido cumplirlas, y podrían quererlas y cumplirlas aún, los Estados comunistas, los hombres. La profecía no sería obra de la mente, sino de la voluntad y el poderío.

Y aquí se ocurre una comparación, con la que pondré fin a la lección. *El capital* es la gran fundamentación a posteriori del programa *teórico* de *acción* que habría sido el *Manifiesto comunista*, que se

ocurre comparar con el otro manifiesto, el que fue para los tiempos modernos lo que el de Marx y Engels para los contemporáneos y futuros, probablemente, todavía: el de Lutero a la nobleza de la nación alemana. Marx mismo recuerda a Lutero en más de un lugar de este primer libro de *El capital*, pero con intención de mayor alcance en esta cita:

> Haz cantar tus alabanzas todo lo que gustes... pero quien quiera que toma más o mejor de lo que da, ése es un usurero y eso se llama, no prestar un servicio, sino hacer entuerto al prójimo, como quien estafa y saquea. No es servicio o beneficio todo lo llamado con este nombre. Un hombre y una mujer adúlteros se prestan servicio mutuo y se dan mucho gusto... El diablo mismo presta a sus servidores un fraude, un inmesurable servicio... En suma, el mundo entero regüelda de grandes, excelentes, cotidianos servicios y beneficios.

Y así, como el manifiesto luterano fue el toque de rebato que anunció a la Cristiandad medieval su disolución, el *Comunista* fue el que anunció a la moderna sociedad burguesa la suya: porque ya la sociedad actual, y no se diga la futura, dista de ser la sociedad burguesa cuya disolución anunció el *Manifiesto*, aunque diste también de ser la concebida por Marx como comunista final; igual que de ser la Cristiandad reformada concebida por Lutero ha distado la cristiana moderna y no se liga la moderna en general. Pero la grandeza histórica de una obra humana no se computa por un nunca dado ajuste de la historia ulterior a la obra, o a la historia anterior –imposible, pues sería la detención o anulación de la historia–, sino por el tamaño de la revolución impulsora de la historia ulterior a diferenciarse de la anterior, es decir, impulsora de la historia misma.

PÁGINAS ADICIONALES

APUNTE SOBRE KANT

Cuando se habla, en el modo habitual, del entendimiento que yo tengo, se entiende por él una facultad o propiedad que está en la misma relación al yo que la propiedad de una cosa a la cosa misma –un sustrato indeterminado que no es el verdadero fundamento ni lo determinante de la propiedad. Según esta manera de representarse aquello de que se trata, tengo conceptos y el concepto tal como tengo también una levita, color y otras propiedades externas. Kant se remontó desde esta concepción externa del entendimiento como facultad de los conceptos y del concepto mismo hasta el yo. Pertenece a los descubrimientos más profundos y más justos que se encuentran en la *Crítica de la razón* el de reconocer en la unidad que constituye la esencia del concepto la unidad sintético-originaria (primitiva) de la apercepción, la unidad del yo pienso o de la conciencia de sí. –Esta tesis constituye la llamada deducción trascendental de las categorías; pero ésta ha pasado siempre por uno de los trazos más difíciles de la filosofía kantiana– no por otra razón que la de que requiere elevarse desde la mera representación de la relación en que están el yo y el entendimiento o los conceptos con una cosa y sus propiedades y accidentes hasta el pensamiento. Objeto, dice Kant... es aquello en cuyo concepto está unificado lo múltiple de una intuición dada. Pero toda unificación de las representaciones requiere la unidad de la conciencia en la síntesis de ellas. Por consiguiente, es esta unidad de la conciencia lo único que constituye la referencia de las representaciones, a un objeto, o la validez objetiva de las representaciones y en que descansa incluso la posibilidad del entendimiento. Kant distingue de ella la unidad subjetiva de la conciencia, la unidad de la representación, el ser consciente de algo múltiple como simultáneo o sucesivo, lo cual depende de condiciones empíricas. En cambio, los principios de la determinación objetiva de las representaciones sólo pueden derivarse del principio de la unidad trascendental de la apercepción. Por medio de las categorías, que son estas determinaciones objetivas, se determina lo múltiple de las representaciones dadas de tal forma que se lo

trae a la unidad de la conciencia. —De acuerdo con esta exposición, es la unidad del concepto aquello por medio de lo cual algo no es mera determinación afectiva, intuición, o bien mera representación, sino objeto, unidad objetiva que es la unidad del yo consigo mismo. —El conceptuar un objeto no consiste de hecho en nada más sino en que el yo se lo hace propio, lo penetra y lo trae a su propia forma, esto es, a la generalidad, que es inmediatamente determinidad, o determinidad que es inmediatamente generalidad. El objeto es en la intuición, o bien en la representación, todavía algo externo, extraño. Mediante el conceptuar se trasmuta el ser en y para sí que tiene en el intuir y representar en un ser puesto; el yo lo penetra pensando. Pero tal como en el pensar, es únicamente en y para sí; tal como es en la intuición o representación, es apariencia (fenómeno); el pensar levanta su inmediatez, con lo que primeramente ocurre ante nosotros, y hace así de él un ser puesto; pero este su ser puesto es su ser en y para sí o su objetividad. Esta objetividad la tiene por tanto el objeto en el concepto, y éste es la unidad de la conciencia de sí en la que se lo ha recogido (acogido); su objetividad o el concepto mismo no es por ende nada más que la naturaleza de la conciencia de sí, ni tiene otros momentos o determinaciones que el yo mismo.

Según esto se justifica, por medio de una tesis capital de la filosofía kantiana, el que para saber lo que es el concepto se recuerde la naturaleza del yo. Pero, a la inversa, es necesario para ello, haber tomado el concepto del yo tal como se ha indicado en lo anterior. Si uno se queda en la mera representación del yo tal como flota ante nuestra conciencia habitual, el yo es sólo la simple cosa que se llama también alma, a la que es inherente el concepto como una posesión o propiedad. Esta representación, que no llega a conceptuar ni el yo ni el concepto, no puede servir para facilitar el conceptuar el concepto o para acercar a ello (p. 221ss.).

Carpeta 54

Folio 10449

PRÓLOGO A LA *PRIMERA Y SEGUNDA INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DE LA CIENCIA* DE FICHTE

La traducción y el prólogo integrantes con éste del presente volumen, son reproducción fiel de los integrantes del volumen inicial de una serie de "Textos Filosóficos" que la editorial de la *Revista de Occidente* puso bajo mi dirección para servicio de la enseñanza de la Filosofía, ante todo en la Facultad de la Universidad Madrileña, pero no, claro, exclusivamente en ella, y del interés creciente del público de lengua española por la disciplina. Las razones de la reproducción en este volumen siguen siendo las mismas, filosófico-didácticas e históricas, de la primera publicación, aducidas en el prólogo de ella, sólo que reiteradas o acrecentadas por el paso de la treintena de años –sobre las editoriales, estar agotada la primera edición hace mucho tiempo, no proyectar reeditar el volumen de la *Revista de Occidente* y haber dado ésta generosamente su autorización para que lo reedite la Universidad Nacional Autónoma de México, continuando así la colaboración con centros docentes y editoriales de América española, iniciada con la Espasa-Calpe Argentina y la Universidad de Puerto Rico y extendida después a otras, entre ellas el Fondo de Cultura Económica de México, para la publicación de las "obras inéditas" de Ortega.

Al final del prólogo de la primera edición hice una referencia a la indicación hecha a su vez por Ortega, de encontrarse en Fichte el antecedente de la nueva ontología –sin decir cuál fuese ésta–, quizá por resultar obvio en aquel momento y circunstancia toda, como quizá ya no lo resulte en el momento y la circunstancia presentes, por lo que diré aquí y ahora que se trataba de la ontología del existencialismo. Un caso más de la vista, si no del olfato, de Ortega para las conexiones históricas entre las filosofías, no todas igualmente patentes o perceptibles para todos.

En una reseña del difundido libro del padre Delp sobre el existencialismo: *Tragische Existenz*, publicada en las *Recherches Philosophiques* por Kojève, decía éste que la genealogía de *El ser y el tiempo*

quizá no fuese la ya entonces trivial que repetía el padre Delp –Pascal, Kierkegaard, Nietzsche–, sino que bien pudiera ser otra: más bien la *Fenomenología del espíritu*, contrapartida de la cual sería el libro de Heidegger: interpretación a la que este mismo le había dado expresamente su aquiescencia, a él, Kojève, que le había preguntado al filósofo acerca de ella. A pesar de todo ello, no la tomaría yo hoy por artículo de fe: Kojève andaba por entonces tan interesado en la Fenomenología como documenta su conocida *Introduction a l'étude de Hegel*, y Heidegger, sobre quizá pasarle simultáneamente lo mismo, ha mostrado desde entonces en algún caso dar su aprobación con cierta indiferencia, si no desdén, por aquello a que la daba –en casos, a la única manera de librarse de engorros tan posibles como justificadamente indeseables.

En su *Petite histoire de l'existentialisme*, puso Jean Wahl de relieve el antecedente que sería el último Schelling, muy fundadamente, por las relaciones que constan entre el último Schelling y Kierkegaard.

Mas ahora, Guéroult, con toda la autoridad que le da su gran obra sobre la *Wissenschaftslehre*, ha enviado al XIII Congreso Internacional de Filosofía, inminente en esta Ciudad Universitaria de México, una comunicación sobre "Los antecedentes fichteanos del existencialismo", que exhibe las afinidades existentes entre ideas tan características de la filosofía de Fichte y de la existencialista como las del yo que libremente se pone a sí mismo y la primacía de la libre actividad creadora sobre la esencia; del yo que es sujeto-objeto inaprehensible conceptualmente, pero que se intuye a sí mismo anonadando sus objetivaciones; que es libertad absoluta como proyecto, pero que necesita de un obstáculo para actualizarse asumiéndose y redoblándose bajo los puntos de vista teórico y práctico; y otras que Guéroult desarrolla más o menos o simplemente inserta en una lista final.

Por mi parte, he indicado en algunas de mis publicaciones cómo me parece que la genealogía de *El ser y el tiempo* sería más bien una que correspondería a las etapas, católico-jesuita, neokantiana-badense, fenomenológico-husserliana, diltheyana, de la carrera intelectual de Heidegger –ahora bien, en tal genealogía encajaría un antecedente fichteano, siquiera indirecto, por la influencia, señalada por más de una autoridad, y comprobable con los libros en la mano, de Fichte, entre los grandes postkantianos, sobre Windelband y, a través de él la escuela de Baden. Una línea irracionalista, que antaño se decía voluntarista, y hoy podría decirse existencialista, une los distantes puntos de Escoto y la gramática especulativa con el de Fichte y los cercanos de Windelband y Heidegger.

En todo caso, habría en el día de hoy una reavivación del interés por Fichte. Ante todo, naturalmente, en Alemania: reedición de la edición Medicus y reproducción de la edición de los escritos póstumos hecha por Fichte hijo; iniciación por la Academia Bávara de Ciencias de una edición monumental, bajo la dirección del profesor Reinhard Lauth y el doctor Hans Jacob, de las obras completas, incluyendo todos los papeles inéditos todavía, un tercio de los póstumos y la correspondencia completa de y a Fichte; otras publicaciones de varia índole; amplia bibliografía de publicaciones sobre Fichte en preparación; trabajos más recientes –del último decenio– de Drechsler, Girndt, Hammacher, Schottky, Widmann, sobre diversos aspectos de la filosofía de Fichte. Pero no sólo en Alemania, sino también fuera de ella principalmente en Italia y España. Un español, el padre Manzana, colabora con el doctor H. Jacob en la preparación de la edición de los cuadernos de clase que aún se conservan de los cursos de Fichte. Y en nuestra América: un venezolano, el señor Rolando, prepara la traducción de las *Lecciones sobre el destino del sabio*; y un mexicano, el profesor Bernabé Navarro, en quien prendió el interés por Fichte durante sus estudios en la Universidad de Munich, bajo la dirección del profesor doctor Reinhard Lauth,[1] y quien tradujo la obra *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, publicada por el Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, ha sido movido por él a ser a su vez promotor insistente y eficaz de la reproducción de esta traducción. Y no puedo menos de agradecer aquí al profesor Navarro también la revisión a que sometió el texto de la traducción, corrigiéndolo en algunos puntos y limpiándolo de erratas, y el cuidado que ha puesto en esta reimpresión.

Es cierto que el existencialismo parece haber recorrido en esta última treintena de años una trayectoria cuyo cenit empieza a quedar lejos; pero tal declinación no menguaría gran cosa, no ya la importancia ni el interés histórico-filosófico y filosófico-didáctico de Fichte, indeclinables ya por ser los de uno de los grandes clásicos de la Filosofía, el representante más perfilado, aunque sólo fuese por más radical, de uno de los grandes tipos de filosofía, el llamado por Dilthey "idealismo de la libertad"; pero ni siquiera su interés e importancia más actuales: si hay insistentes señales de la decadencia y extinción de la Metafísica y reemplazo definitivo de ella por la Filosofía de la Filosofía, quizá ninguno de los mayores clásicos de la Filosofía tenga el derecho de Fichte a ser considerado como el Clásico de la Filosofía de la Filoso-

[1] A cuya amable respuesta, a petición del profesor Navarro, debe los datos de este aporte el autor de este prólogo, que le expresa aquí su agradecimiento por ellos.

fía, no por el solo apotegma "qué clase de filosofía se tenga, depende de qué clase de hombre se sea", sino por la concepción toda dentro de la cual se encuentra justo en la primera de las introducciones a la teoría de la ciencia traducidas en este volumen.

Octubre de 1963
Ciudad Universitaria de México

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN DE TEXTOS CLÁSICOS DE FILOSOFÍA

Las publicaciones filosóficas hechas en lengua española durante los últimos lustros son sumamente numerosas y variadas. Con todo, sigue sin llenar el hueco más importante en materia de publicaciones filosóficas no originales en lengua española desde hace, no lustros, sino siglos: en la actualidad faltan traducciones españolas íntegras, directas y correctas de algunas de las obras absolutamente capitales de la historia universal de la filosofía: sea totalmente, por no haberse hecho nunca, sea prácticamente, por no ser las hechas asequibles ya en el comercio, ni siquiera en todas las bibliotecas donde debieran serlo.

El Fondo de Cultura Económica ha resuelto añadir a sus empresas editoriales, ya tan diversas y tan unánimemente reconocidas como valiosas, la de llenar el hueco señalado, publicando como primera serie de una nueva colección de textos filosóficos traducciones de obras maestras de la filosofía universal de las que faltan, por una u otra de las razones dadas, traducciones que reúnan las características enumeradas.

La serie se inicia con la presente traducción de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, a la que seguirán la del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, hecha por el Dr. Edmundo O'Gorman, y la de la *Ética* de Spinoza, hecha por el Dr. Oscar Cohan, ambas ya en poder de la editorial. Las obras no necesitan, evidentemente, ser presentadas. Prenda de la valía que la editorial quiere garantizar a las traducciones de la serie son los nombres de los autores de las tres primeras: el Dr. Wenceslao Roces es bien conocido por el público culto en todo el mundo de habla española como especialista en la traducción de obras alemanas, habiendo merecido su labor el público elogio agradecido del propio e ilustre autor de la obra original en un caso como el de la *Paideia* de Werner Jaeger; el Dr. O'Gorman, que por razones de patria y familia domina por igual las lenguas española e inglesa, tiene una reputación internacional como historiador de las ideas y teórico de la ciencia histórica; el Dr. Cohan es muy distinguido

especialista, de nacionalidad argentina, en Spinoza. Lo que sí puede requerir presentación son las traducciones mismas: será obra, en cada caso, de un prólogo a la traducción exponer al público los datos y las consideraciones pertinentes acerca de los textos utilizados, de los problemas planteados por la traducción y de la forma en que se los haya resuelto y en general se haya llevado a cabo la tarea.

Aquí al frente de la serie, bastará, sin duda, añadir, para redondear la presentación de ella, que no deja de poseer un cierto simbolismo el iniciarla con la presente traducción: la de la obra máxima hasta hoy de la Historia de la Filosofía dentro de la historia de la filosofía universal, que resulta singularmente llamada a encabezar una serie de publicaciones destinada a hacer a obras, en nada menores, de la misma historia una justicia que la cultura de lengua española les debía y se debía a sí misma, si es verdad tan cierta como sin duda lo es, la de que en la historia universal de la cultura han representado las traducciones de obras maestras de la misma, desde unas lenguas a otras, aportaciones a la compenetración entre las distinas culturas integrantes de la universal que han sido y serán siempre esenciales a la marcha histórica del hombre hacia una cultura ecuménica lograda, no por supresión, ni siquiera uniformación, de las variedades que la enriquecen, sino por armónica síntesis de éstas.

1

Marx y Nietzsche

Para el Tablón de anuncios de la Facultad de Filosofía y Estudios Superiores y Casa de España en México.

Seminario sobre

Marx y Nietzsche,
los polos intelectuales de nuestro tiempo,

bajo la dirección del Profesor Gaos.

Este seminario iniciará sus trabajos en la primera semana del próximo mes de julio.

Su finalidad es la de estudiar las posiciones filosóficas de Marx y Nietzsche como expresiones extremas de la situación vital del hombre contemporáneo.

Los trabajos se desenvolverán en dos series de sesiones.

I) Sesiones privadas.

Estarán destinadas a presentar y discutir los resultados del trabajo que el profesor asignará a cada una de las personas que tomen parte en ellas y que estas personas habrán de ir llevando a cabo particularmente y recogiendo por escrito. El número de estas personas no podrá rebasar aproximadamente la docena. Serán condiciones necesarias para poder entrar en este número: cierta preparación o cultura filosófica en general o el haberse ocupado ya con Marx o Nietzsche en particular, y la capacidad de leer corrientemente el francés, o el inglés, o, con preferencia, el alemán. Empero, no se excluye de antemano la posibilidad de admitir, por excepción, a quienes, poseedores de una cultura o formación intelectual superior, aunque no sea filosófica, (la médica o la económica, por ejemplo, interesan al seminario), interese trabajar en el tema. Las personas que, poseyendo estas condiciones, deseen tomar parte en estas sesiones privadas del seminario, deben hacer su inscripción, dentro de esta primera quincena del presente mes, por medio de las hojas que les entregará y recogerá la Conserjería

de la Facultad. El profesor Gaos las convocará, a todas o a algunas, si lo estima pertinente, en la segunda quincena del mes, para comprobar la posesión de las condiciones indicadas, o para llevar a cabo un ejercicio de selección, en el caso de que el número de aspirantes rebazara considerablemente el de la docena. La lista de los admitidos será publicada en este mismo lugar el 30 del corriente, juntamente con la convocatoria para una primera reunión preliminar.

Estas sesiones privadas, de dos horas seguidas, tendrán lugar, una vez por semana, el día y hora que convengan en la reunión preliminar la totalidad o la mayoría de los participantes.

II) Sesiones públicas.

Estarán destinadas a comunicar al público en general los resultados que vaya teniendo el trabajo de los participantes en las sesiones privadas. Serán anunciadas adecuada y oportunamente y libre la asistencia a ellas.

1o. de junio de 1939

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abbagnano, Nicola 128
Adam, Charles 805
Agripa 265
Agustín, san 13, 240
Almeida, Teodoro de 359
Alonso, Dámaso 211
Altamirano, Ignacio Manuel 365
Altamirano, Isaías 349
Alzamora, Isaac 364
Amiel, Henri-Frédéric 240
Anaxágoras 450
Andrés, Carlos 228-229, 240
Annat, François 70
Appuhn, Ch. 127-128
Arcipreste de Hita 209-210
Aristóteles 6, 13, 27, 34, 110, 115-116, 127, 147, 150, 152, 205-206, 283, 291, 301, 320, 345, 349, 352, 375-376, 383-384, 386-387, 407-408, 422, 435, 442, 454, 506, 567-568
Arnauld, Antoine 65, 69, 145
Aub, Max 229
Avellaneda, Alonso Fernández de 112

Bacon, Francis 60
Baeumler, Alfred 22
Baillet, Adrien 19
Balmes, Jaime L. 454
Balzac, Honoré de 234-235, 241-242, 244, 576
Baudelaire, Charles 233
Bauer, Bruno 474, 521-522
Bayle, Pierre 146
Beck, Jakob Siegmund 473
Benz, E. 135, 145
Bergson, Henri 13, 241, 284, 349, 357, 443
Berkeley, George 274, 304-305, 309, 516, 519
Bérrulle, Pierre de 56
Bernstein, Eduard 473
Biran, Maine de 27, 148-150
Blondel, Maurice 456
Bossuet, Jacques-Bénigne 125
Boutroux, Émile 154
Brand, Heinrich 139
Bréhier, Émile 128
Brunner, August 456
Bruno, Giordano 120

Caballero, José Agustín 360
Caillois, Roland 128
Calderón de la Barca, Pedro 96-98, 106-109, 112-113
Calvez, Jean-Yves 39
Calvino, Jean 76
Campanella, Tomasso 120
Carducci, Giosuè 233
Carlo Magno 100
Carpio, Manuel 365
Cassirer, Ernst 307
Castro, Octavio 25
Cervantes Saavedra, Miguel de 21, 23, 26, 83, 87-88, 90-92, 99, 101, 103, 107, 112, 576
Christh 127
Clarín, (Leopoldo Alas) 52, 98

Clarke, Samuel 151
Clemencin, Diego 83
Chávez, Ignacio 6
Chavolla, G. 349
Cohan, Oscar 24, 128, 595
Cohen, Hermann 307
Colón, Cristóbal 77
Condillac, Étienne Bonnot de 225
Copleston, Frederick 128
Corneille, Pierre 101-102, 108, 112-113
Cornejo, Mariano H. 364
Cornu, Auguste 476, 557-558
Cossío Villegas, Daniel 40
Cousin, Victor 145, 354
Cruz, Sor Juana Inés de la 99, 108
Cueva, Mario de la 28-29

Daesslé, G. 349
D'Alembert, Jean le Rond 157, 217
Dante Alighieri 42, 209, 216, 242
Darwin, Charles 580, 582
Delp, A. 591-592
Demócrito 144, 150, 476
Descartes, René 5, 10-11, 13, 18-27, 30, 34, 42, 49-63, 66, 73-74, 79-80, 97-98, 110, 112-113, 115, 120-122, 124, 126, 129, 145, 149, 153, 155, 212, 223, 285, 303-305, 308-309, 354, 381, 407, 436, 516, 519, 537, 553
Deustua, Alejandro O. 364
Dewey, John 357
Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito 354, 360
Diderot, Denis 225, 228, 242, 248
Dilthey, Wilhelm 8, 12, 25, 36, 80, 293-294, 307-308, 444, 456, 463, 593
Donoso Cortés, Juan 236
Drechsler, Julius 593
Duhem, Pierre 453
Duno, Pedro 350, 365

Einstein, Albert 290
Empédocles 205
Engels, Federico 40, 237, 463, 470-472, 474-476, 485-486, 510, 521, 543-544, 557, 560, 572, 585
Epicuro 206, 223, 476, 571
Escoto, John Duns 119, 137, 278, 592
Espejo (Santa Cruz Espejo), Francisco Eugenio 360
Euclides 289, 302
Euripides 205

Fardella, Michelangelo 144
Feijóo, Benito Jerónimo 360, 366
Félix Lugo, C. 350
Fénelon, François de Salignac 125, 212
Feuerbach, Ludwig 10, 17, 237-238, 456, 461, 463, 466, 471, 472, 474-475, 483-484, 486, 521, 543-545, 583
Fichte, Johann Gottlieb 12, 44, 257, 304, 309, 448, 453, 505, 508, 512, 515
Flaubert, Gustave 244
Francina Descartes 56
Freud, Sigmund 241
Fries, Jakob Friedrich 306
Frost, Elsa Cecilia 364-365

Galileo Galilei 23, 77, 109-110, 112-113, 129, 302, 311
Gamboa, Rosario 349, 365
Gans, Eduard 512
Gaos, Ángel 465
García Bacca, Juan David 430
García Díaz, Adolfo 349
Garcilaso de la Vega, el Inca 119
Gerhardt, Carl 27, 127-128, 145
Geoffroy Rivas, Pedro 558
Gibieuf, Gillaume 145
Girndt, H. 593
Glockner, Hermann 36
Godoy, Emma 349
Goethe, Johann Wolfgang 30, 107, 127, 229, 241, 320, 576

Goguel, Elisabeth 79
González Aramburo, Francisco 365
González-Prada, Manuel 364
Gorgias 443
Gracián, Baltasar 57
Gratry, Alphonse 125
Grün, Carlos 473
Guéroult, Martial 592
Guillermo II de Orange 129
Guillermo III de Orange 132
Guízar, Angelina 349
Guizot, François 566

Hals, Frans 19, 51-52
Hammacher, Klaus 593
Harari, J. 557
Hartmann, Nicolai 125, 135-139, 292-293, 307-308, 425, 436, 451, 454-456
Hebreo, León 119, 211
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 5-9, 13, 17, 20-21, 24-25, 30-37, 44, 115-117, 127, 155-156, 230-231, 237-238, 257, 294, 304, 307, 309, 345, 347-352, 369, 373-382, 385-388, 397-400, 402-405, 407, 408, 410, 414, 415, 419, 422, 424-425, 429-431, 433-442, 444-445, 447-455, 461, 463, 469-476, 484-486, 489, 491, 500-501, 505, 512, 514-519, 522, 546, 565, 572, 592, 595
Heidegger, Martin 5-6, 8, 11-12, 19, 31, 153, 241, 284, 291-293, 306, 309, 338, 349, 365, 425, 430, 443-444, 451, 454-456, 463, 592
Heineccio 511
Helvecio, Claude Adrien 225
Heráclito 117, 206, 443, 449
Herrera Ibáñez, Alejandro 26
Hesíodo 205
Hess, Moisés 510, 521, 543
Hobbes, Thomas 26, 111, 120-122, 124, 126-127, 129-130, 301-302, 304, 309
Hochstetter, E. 135, 139-140
Holbach, Paul Heinrich D' 225
Homero 203
Houdetot, Sofía de 217, 247-248
Hugo, Víctor 233
Hume, David 26, 115-116, 213, 229-230, 260, 268, 278, 301-302, 304-305, 309, 516, 519
Husserl, Edmund 5-7, 136, 153, 284, 405, 454, 491
Hyppolite, Jean 39, 346

Ibarra, I. Beatriz 349
Ibsen, Henrik 241
Ignacio, san 73
Immisch, O. 479

Jacob, Hans 593
Jaeger, Werner 595
Jankélévitch, S. 346
Jans, Helena 56
Jansenio, Cornelio 76
Jaspers, Karl 365, 456
Jenófanes 205
Johnston, W.H. 346
Junco, Victoria 354, 359-360

Kant, Immanuel 6, 14, 20-21, 25, 27, 30-32, 36, 43-44, 115-116, 138, 144, 152, 156, 229, 257-261, 266-267, 269, 271-275, 277-281, 283-285, 288, 290-297, 299, 301, 304-312, 314-321, 324, 329, 331-332, 334, 337-338, 352, 383, 386, 425, 448, 451-454, 456, 508, 515, 583, 589
Kautsky, Karl Johann 560
Kierkegaard, Soren 14, 17, 36, 66, 240, 463, 580, 582, 592
Kleist, Heinrich von 240
Kojève, Alexandre 591-592
Krause, Karl Christian Friedrich 309
Külpe, Oswald 308

La Brétie 76
Labrousse, Roger 79
La Chatre, Mauricio 572
Lamettrie, Julien Offray de 225
Landshut, S. 38, 465, 473, 474-476, 543-544, 557-558
Lange, Friedrich Albert 307
La Rochefoucauld, François duc de 212, 225
Lasson, George 37
Lauth, Reinhard 593
Lavelle, Louis 435, 455-456
Lavín, V. 559
Leibniz, Gottfried Wilhelm 18, 20-21, 23, 26-28, 44, 122, 131, 133-141, 143-156, 212, 221, 231, 300, 304-305, 309, 345, 425
Leisegang, Hans 456
Le Moine, Alphonse 70
Lenau, Nikolaus 240
Leopardi, Giacomo 240
Leroy, Maxime 80
Le Vasseur 53-54
Lessing, Gotthold Ephraim 213
Lessius 72
Liebmann, Otto 307
Linares, Filadelfo 350
Linneo, Carl von 337
Lira, Andrés 23
Lobachewski, Nicolas Ivanovich 289
Locke, John 63, 115-117, 120, 131, 136, 212, 261, 304, 454, 595
Longo 204
López Cámara, Francisco 355, 357
Lucrecio 205, 213
Luis XIV 131-132

Machado, Antonio 10
Mahnke, Dieterich 136
Mannheim, Karl 456
Maimónides, Moisés 11, 13
Malebranche, Nicolás 132, 212, 303, 309
Marcel, Gabriel 241, 357
Marco Aurelio 240
Martí, José 19, 357
Marx, Carlos 5, 9-10, 13, 17, 30, 36-44, 77, 237-238, 454, 461, 463, 465-467, 469-476, 483-486, 491, 496, 500-504, 507, 509-524, 526-530, 532, 539, 542-544, 557, 559-560, 562-563, 565-570, 572, 574-581, 583-585, 597
Mayer, G. 472
Mayer, J.P. 38, 465, 473, 474-476, 543-544, 557-558
Mejía, Manuel 364
Méndez-Plancarte, Gabriel 354-355
Menéndez Pelayo, Marcelino 229, 240
Merino 558
Messer, August 308
Michelet, Jules 241
Mill, John Stuart 241
Miller, M.H. 349
Molitor, J. 474-476, 485, 557-558
Moisés 118
Molière, Jean Baptiste Poquelin 62
Moni, Arturo 346
Montaigne, Michel Eyquem de 22, 26, 71, 73-75, 77, 120, 212
Monteiro, Ignacio 359
Montejano, Jesús 349
Moog, Willy 486, 506
Moreno, Rafael 366
Mornet 239
Müller, Aloys 454
Muñoz Rosas, Gerónimo 350
Mues, Laura 349

Natorp, Paul 307
Navarrete, Manuel de 365
Navarro, Bernabé 355, 359, 593
Newton, Isaac 63, 287-288, 290, 337
Niel, Henry 36
Nietzsche, Friedrich 17, 22, 36, 38, 40, 44, 77, 231, 239, 241, 363, 443, 456, 463, 465-466, 580, 582, 584, 592, 597

Occam, Guillermo de 119, 278
O'Gorman, Edmundo 24, 595
Ortega y Gasset, José 5, 8, 10, 12, 20, 23, 30, 42, 44, 211, 236, 241, 245, 357, 360-364, 463, 579, 584, 591
Ostés 564
Ovidio Nasón, Publio 204, 230, 233

Pablo, san 66
Parménides 117, 126, 155, 205, 349, 439, 442-443, 450
Pascal, Blaise 21-23, 26, 63, 65-69, 73, 131, 240, 300, 304, 592
Pedro el Grande 135, 141
Pérez Galdós, Benito 235
Pérez Izquierdo, Ismael 349
Pérez-Marchand, Monelisa Lina 355
Pesado, José Joaquín 365
Petronio 205
Pimentel, Francisco 365
Piñón, Rosa M. 559
Pitágoras 450
Platón 11, 13, 119, 144-145, 150, 155, 205, 218, 302, 345, 349, 425, 454, 491, 567
Plauto, Tito Maccio 205
Plotino 137, 320, 349
Pope, Alexander 213
Prado, Javier 364
Proclo 424
Proudhon, Pierre-Joseph 471, 563

Quental, A. de 240
Quevedo y Villegas, Francisco de 211, 233
Quiroz-Martínez, Olga V. 355

Ramírez, Ignacio 365
Ramos, L.M. 559
Ramos, Samuel 364
Reinach, S. 66
Rembrandt, Harmenszoon van Rijn 131
Renan, Ernest 105, 127, 241, 362
Renouvier, Charles 307
Reyes, Alfonso 92
Riazanof, D. 472, 476
Richardson, Samuel 228, 232, 243
Riehl, Alois 308
Riemann, Georg Friederich Bernhard 289
Rivaud, Albert 128
Roa Bárcena, José María 365
Roa, Raúl 465
Robinson, Lewis 128
Roces, Wenceslao 24, 557-558, 595
Rodó, José Enrique 105, 357
Rodríguez Galván, Ignacio 365
Romero, Francisco 128
Ross, William David 127
Rossi, Alejandro 8, 349-350, 365, 431
Rousseau, Jean Jacques 21, 23, 25, 28-30, 79-81, 175, 181-182, 184, 191, 197, 200, 201, 213, 215, 217-222, 225-227, 229-235, 237-240, 243-244, 247-249, 304, 309
Rovira, Carmen 359-360
Roy, J. 557-559
Rubel, Maximilien 39
Ruíz Chiappeto, C. 559
Russell, Bertrand 154-155, 380
Ruterberg, A. 506

Safo 217
Saint-Lambert, 247-248
Salazar Bondy, Augusto 366
Salmerón, Fernando 346, 349, 360-361, 363-364
Sánchez, Francisco 443
Sánchez Garza, A. 559
Sánchez Vázquez, Adolfo 349
Santiago López, T. de J. 349
Santillana, (Íñigo López de Mendoza) marqués de 209
Sartre, Jean-Paul 11, 19, 241, 349, 443
Savigny, Friedrich Karl von 505, 508, 512

Scheler, Max 39, 125, 241, 364, 456, 463, 529, 576
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 17, 36, 257, 309, 505, 514-516, 519, 592
Schopenhauer, Arthur 17, 36, 77, 231, 241, 306-307, 456, 463, 516, 519
Schottky 593
Séneca, Lucio Anneo 73, 207, 231
Shakespeare, William 88-92, 101, 104-105, 107-18, 112-113, 576-577
Smith, Adam 230, 571
Sócrates 199, 231
Sorbière, Samuel de 19
Spengler, Oswald 463
Spinoza, Baruch de 20-21, 23-26, 28, 36, 77, 115-129, 153-155, 303, 309, 329, 345, 349, 352, 371, 386, 452, 574, 595-596
Spranger, Eduard 510
Stendhal 77, 203, 232-233, 241, 243-244
Stepanenko, Pedro 43
Stirner, Max 472-474, 485-486, 521
St-Merri 76
Strauss, David Friedrich 474, 486
Struthers, L.S. 346
Suárez, Francisco 119

Tácito 565
Taine, Hipólito 36, 65, 127, 239, 434, 454-455, 486
Tales de Mileto 349
Telesio, Bernardino 120
Teresa, santa 210, 226
Thibaut 511
Thilbaudet 73, 76
Thompson, James 240
Tolstoi, León N. 107
Tomás de Aquino, santo 13, 118-119, 152, 301, 349
Torres Bueno, M. 349
Townsend, J. 564
Tricot, J. 127

Unamuno, Miguel de 10, 127, 235-236, 240-241, 357, 430, 444
Unanue, Hipólito 366

Vaihinger, Hans 307
Valera, Juan 83-84
Van der Spik 132
Vasconcelos, José 357
Verney, Luis Antonio (El Barbadiño) 359-360
Viera, Sylvia 165
Vigil, José María 365
Vigny, Alfred de 240
Villarán, Manuel Vicente 364
Villareal, Federico 364
Villey, P. 22, 71, 73-75
Villoro, Luis 355, 369
Voltaire 77, 213, 221, 228, 242, 304

Wahl, Jean 592
Whitehead, Alfred North 357, 456
Widmann, J. 593
Wiesse, Carlos 364
Windelband, Wilhelm 300, 592
Witt, Juan de 130-132
Wolff, Christian 151, 259, 297, 299-300
Worringer, Wilhelm 363

Xirau, Ramón 15

Yamuni, Vera 355, 357, 359, 369
Ypres 76

Zea, Leopoldo 354, 369
Zoé 453
Zubiri, Xavier 13

Obras completas IV. *De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía*, editado por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, se terminó de imprimir en Editorial y Litografía Regina de los Angeles, S.A., el mes de mayo de 1997. La edición consta de 1,000 ejemplares a la rústica y 1,000 empastados, impresos en papel Cultural de 60 Kg.